# Die Ethik der Evangelien und die jüdische Apokalyptik.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Würde eines Lizentiaten der Theologie,
welche
nebst beigefügten Thesen
mit Genehmigung der hochwürdigen Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

Mittwoch, den 10. März 1915, mittags 12 Uhr

im Musiksaal der Universität

öffentlich verteidigen wird

Pfarrvikar **Herbert Preisker**

Opponenten:

Herr Pastor Lic. theol. K. Müller.
Herr Pastor Altmann.

Ein Teil der vorgelegten Arbeit gedruckt mit Genehmigung der Hochwürdigen Evangelisch-Theologischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau.

Meinen lieben Eltern.

# Quellen.

1) Novum Testamentum Graece, ed. Nestle, 1912. H. v. Soden, die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, 1913.

2) Die apokalyptischen Schriften sind nach folgenden Ausgaben angeführt: das Buch Daniel nach Swete's Septuaginta - Ausgabe; das aethiopische Henochbuch, soweit es uns griechisch vorliegt, nach der Ausgabe von Flemming-Radermacher, (die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 5. Band) „das Buch Henoch", 1901, der übrige Teil nach der Uebersetzung, die G. Beer in Kautzsch, die Apokryphen und Pseudopigraphen des Alten Testaments, II. Band, 1900 bietet; das slavische Henochbuch nach der deutschen Uebersetzung, die Bonwetsch in A. G. G. N. F. I,3, 1896 gibt, sowie nach R. H. Charles = W. R. Morfill, The Book of the Secrets of Enoch 1896; die sibyllinische Literatur nach dem griechischen Text von J. H. Friedlieb, „die sibyllinischen Weissagungen vollständig gesammelt," 1852; die Psalmen Salomos nach O. v. Gebhardt, Ψαλμοὶ Σολομῶντος, die Psalmen Salomo's zum ersten Male mit Benützung der Athoshandschriften und des Codex Casanatensis herausgegeben, (Texte und Unters. z. Gesch. der altchristl. Literatur XIII, 2, 1895;) die Assumptio Mosis nach der lateinischen Uebersetzung von O. Fr. Fritzsche in seinen Libri Apocryphi Vet. Test., 1871; die Zitate aus der syrischen Baruch-Apokalypse nach dem lateinischen Text. Fritzsche's in seinen Libri Apocryphi Vet. Test., 1871; das IV. Esra-Buch nach der lateinischen Uebersetzung bei Bensly-James, The fourth Book of Ezra, 1895.

# Literaturübersicht.

B. Badt, Ursprung, Inhalt und Text des vierten Buches der sibyllinischen Orakel, 1878.

W. Baldensperger, die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums (das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, erste Hälfte), 3. Auflage, 1903.

G. Beer, Artikel „Pseudoepigraphen des A. T.“ in R. E. [3] XII, 229 ff.,

A. Bonus, Religion als Schöpfung, 1909.

W. Bousset, die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament, 1903.

— Artikel „Apokalyptik“ in Haucks R. E. [3] I, 612—615.

— die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Auflage, 1906.

C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, 1909.

L. Couard, die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudopigraphen, 1907.

A. Dillmann, das Buch Henoch, übersetzt und erklärt, 1853.

v. Dobschütz, die urchristlichen Gemeinden, 1902.

— Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904.

— Zur Eschatologie der Evangelien (Th. St. Kr. 1911, Heft 1).

E. Ehrhardt, der Grundcharakter der Ethik Jesu, 1895.

P. Feine, Theologie des Neuen Testaments, 1910.

— Einleitung in das Neue Testament, 1913.

M. Friedländer, die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905.

J. H. Friedlieb, die sibyllinischen Weissagungen, vollständig gesammelt nach neuer Handschriften-Vergleichung mit kritischem Kommentar und metrischer deutscher Uebersetzung, 1852.

Ed. Grimm, die Ethik Jesu, 1903.

A. v. Gutschmidt, Kleine Schriften II, 1890 (herausgegeben von Fr. Rühl).

Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Auflage.

— Das Wesen des Christentums, 1900.

— Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 2. Auflage, 1906.

E. Haupt, die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien, 1895.

J. Hauri, das Christentum der Urgemeinde und das der Neuzeit (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte), 1901.

W. Herrmann, die sittlichen Weisungen Jesu, 2. Aufl., 1907.

A. Hilgenfeld, die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung, 1857.

G. Hoennicke, das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert, 1908.

H. J. Holtzmann, die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und Charakter, 1863.

— Handkommentar zum Neuen Testament I, 3. Aufl., 1901.

— Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, 2. Aufl. (herausgegeben von A. Jülicher und W. Bauer), 1911.

H. Jacoby, Neutestamentliche Ethik, 1894.

A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, 5. und 6. Auflage, 1906.

— Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung (Vorträge des Hessischen und Nassauischen Ferienkursus Heft 3), 1906.

O. Kirn, die sittlichen Forderungen Jesu (Bib. Zeit- u. Streitfrag.), 1910.

— Artikel „Lohn“ in R. E.³ XI., S. 605 ff.

Klostermann-Gressmann, die Evangelien, Marcus, 1907; Matthäus, 1909 (In Lietzmann's Handbuch zum N. T.).

J. Langen, das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, 1866.

Meyer-Weiss, Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. I, 1. 2. II

Fr. Paulsen, System der Ethik, 1896.

O. Pfleiderer, das Urchristentum, T. II.², 1902.

F. Rosenthal, vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's, 1885.

E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, III, 1898.

— das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi, 1903.

W. Schmiedel, die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes, 1899.

Alb. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (2. Aufl. des Werkes „Von Reimarus zu Wrede“), 1913.

W. Soltau, das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche, 1906.

P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903.

Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 2. verb. Aufl., ed. Schnedermann, 1897.

H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 1911.

Joh. Weiss, die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl., 1900.
— — die Schriften des Neuen Testaments I, 2. Auflage, 1907.
J. Wellhausen, das Evangelium Lucae, 1904.
— Einleitung in die drei ersten Evangelien, 2. Auflage, 1911.
— Israelitische und jüdische Geschichte, 7. Auflage, 1914.
P. Wendland, die hellenistisch-römische Kultur (Lietzmanns Handbuch zum N. T. I. 2,3,), 1912.
H. H. Wendt, die Lehre Jesu, 1886—1890.
P. Wernle, die synoptische Frage, 1899.
— die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., 1904.
W. Wrede, Vorträge und Studien, 1907.
W. Wundt, Ethik, 4. Auflage, 1912.
Th. Zahn, Einleitung in das N. T., 1906|07.
— Kommentar zum N. T. I. II. III. IV.

# Abkürzungen.

| | | |
|---|---|---|
| R. E. 3 | = | Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, herausgegeben von Alb. Hauck, 3. Aufl. |
| Th. L. Ztg. | = | Theologische Literaturzeitung. |
| Th. St. Kr. | = | Theologische Studien und Kritiken. |
| Th. R. | = | Theologische Rundschau. |
| Z. A. W. | = | Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. |
| Z. K. W. L. | = | Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. |
| Z. N. W. | = | Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. |
| Z. W. Th. | = | Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. |

# Einleitung.

Der Gott, den die Evangelisten verkünden, ist der Gott Israels; es ist der Gott mit den alttestamentlichen und jüdischen Prädikaten: König, Richter, Vater. Und doch ist die Auffassung von Gott in den Evangelien verschieden von der im Judentum. Hier wird Gott vornehmlich als König und Richter erkannt, wenn auch die Vorstellung vom Vater-Gott nicht ganz fehlt. In den Evangelien tritt Gott, der König und Richter, zurück hinter den Vater-Gott. „Unser Vater“, „Euer Vater“, dies ist der Grundton in allen vier Evangelien. Selbst da, wo vom Gericht die Rede ist, ist es der Vater-Gott, der das Richteramt ausübt. Dieser Vater-Gott teilt an die „Argen“ Güter aus weit über Können irdischer Väter,[1] sucht, was verloren gegangen,[2] vergibt den Menschen ihre Sünden,[3] erfüllt ihnen ihre Bitten.[4] Gott ist Vater nicht nur auf Grund seines Schöpferverhältnisses zu den Menschen, sondern der Vatername wird auf ihn angewandt auf Grund seiner zuvorkommenden, mitteilenden, vergebenden Liebe (Wendt). Gott ist damit weit mehr als im Judentum eine völlig sittliche Macht geworden. Jede auch noch in der prophetischen Frömmigkeit vorkommende Spur des leidenschaftlichen Gewittergottes, jede Erinnerung an die Vorstellung von Gott als personifizierter Naturkraft ist damit ausgeschaltet. Des Vater-Gottes Liebe höchstes Ziel aber ist, daß die Menschen an seinem Leben Anteil haben. Gott ist die sittliche Macht. Er steht über der Menschheit als Ideal, als Ziel ihres

---

[1]) Mt. 7,11 = Lc. 11,13.

[2]) Mt. 18,12 ff. Lc. 15,1 ff.

[3]) Mc. 11,25 f. vgl. Mt. 6,12 = Lc. 11,4.

[4]) Joh. 15,16. 16,23.

Lebens. Mt. 5,48 = Lc. 6,36 (vgl. Joh. 15,9) besagen, daß Gott mit seiner Liebe, die er den Menschen offenbart, die einzige Richtschnur für ihr Verhalten ist. Johannes drückt dies so aus, daß die Liebe Gottes in den Menschen sein soll.[1]) Schon im Vaternamen liegt ja der Gedanke beschlossen, daß Gottes Wille Autorität für den Menschen ist, und daß der Mensch ihm zum Gehorsam verpflichtet ist; denn das Verhältnis von Vätern und Kindern bewegt sich in dem Rahmen von autoritativem Willen und willigem Gehorsam. Dieses sittliche Leben nach dem göttlichen Vorbild, das die Evangelisten von den Lesern fordern, hat als Objekt seiner Betätigung nicht Gott selbst, sondern die Mitmenschen. „An die Stelle eines unmöglichen Guthandelns gegen Gott tritt das Guthandeln gegen die Menschen".[2]) So ist das ganze Leben des Menschen nach Ansicht der Evangelisten ein Leben nach göttlichem Vorbilde im Dienste der Brüder, im letzten Grunde aber ein Dienst gegen Gott. Wie das Leben gestaltet werden soll, ist nicht von und nach der Natur bestimmt, sondern richtet sich lediglich nach dem überweltlichen Ideal. Ethik im Sinne der Evangelisten ist also Lebenslehre, die das Bild einer solchen Lebensführung gibt, die Verwirklichung des Ideals des Vater-Gottes verfolgt. Damit steht die Ethik der Evangelien im schroffen Gegensatz zur griechischen Ethik. In der griechischen Ethik bleibt der sittliche Naturgrund unverändert. Das Sittliche ist hier mit der Natur, den Gütern des Lebens einfach gegeben. Das höchste Ziel ist die Vollendung des Menschen als Naturwesen.

Im folgenden soll es unsere Aufgabe sein, die Ethik der Evangelien mit der Ethik der jüdischen Apo-

---

[1]) 17,26. 5,42.

[2]) H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I,[2] 1911, S. 228.

kalyptik zu vergleichen. Dabei bemerken wir von vornherein, daß viele Gedanken der jüdischen Apokalyptik sich in den prophetischen Schriften des Alten Testaments sowie in der rabbinischen Literatur finden. Dieser religionsgeschichtliche Vergleich der Ethik der Evangelien mit der Ethik der jüdischen Apokalyptik soll dazu beitragen, das Schöpferische, das Neue in der Religion der Evangelien herauszustellen und damit zugleich die Frage nach der Ethik des historischen Jesus zu fördern und ebenso ein Streiflicht auf die Geschichte des Urchristentums zu werfen.[1])

---

[1]) Eine von uns angestellte literarkritische Untersuchung des Verhältnisses der Evangelien und der jüdischen Apokalypsen ergibt: Von den apokalyptischen Schriften sind das Buch Daniel von Marcus und Matthäus literarisch benutzt worden, das Henochbuch offenbar von Matthäus und Lucas. Die Baruchapokalypse ist sicherlich von Matthäus gekannt und benutzt worden. Eine Kenntnis der Apokalypsen fanden wir nicht bei Johannes; und Marcus kannte offenbar nur Daniel. Die meiste Kenntnis apokalyptischer Schriften hat Matthäus. Neben Daniel hat er wahrscheinlich das Henochbuch und die Baruchapokalypse literarisch benutzt. Lucas zeigt Benutzung der apokalyptischen Literatur nur an zwei Stellen seines Sondergutes. Da sonst sich Lucas nicht an die Apokalypsen hält, nicht einmal an Daniel, und da diese beiden Stellen der Sondertradition des 3. Evangelisten angehören, so werden wir auch diese beiden Abhängigkeiten auf das Konto der dem Lucas vorliegenden Sonderquelle setzen müssen. Nun hat diese Quelle unter allen Apokalypsen gerade nur I. Hen. benutzt, eine sicher in Palästina entstandene Apokalypse. Das muß uns in der Ansicht stärken, die Lucanische Sondertradition in Palästina geschrieben sein zu lassen.

I.

## Die Verbindungslinien zwischen der Ethik der Evangelien und der Ethik der Apokalypsen.

1. Wie die Ethik der Apokalypsen so ist auch die Ethik der Evangelien stark religiös orientiert. Der Gedanke an Gott steht immer hinter den einzelnen Motiven zur Sittlichkeit. Diese religiöse Bestimmtheit bekommt in der Apokalyptik und in den Evangelien noch einen besonderen eigenartigen Nachdruck durch die Erwartung von der Nähe des Weltendes und des diesem vorangehenden Weltgerichts.

Die Grundlage der jüdisch-apokalyptischen Weltanschauung ist ein ausgesprochener Dualismus. Das Kommen des Aions ist aller Frommen Sehnsucht; er soll ihnen Rettung, ihren Feinden Bestrafung bringen. Dieser zukünftige Aion begegnet uns in den Evangelien unter den Namen ἡ βασιλεία, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.[1]) Mit ἡ βασιλεία ist mehr die religiöse Seite an der Vorstellung betont, während mit ὁ αἰών μέλλων mehr die hochgespannte Erwartung zum Ausdruck kommt. Wie nun der große Aion eine zukünftige Größe ist, so ist es auch die Gottesherrschaft der Evangelien in ihrer Vollendung.[2]) Es ist nicht zu

---

[1]) Den letzten Ausdruck hat nur Mt., sachlich sind alle drei Ausdrücke gleichbedeutend.

[2]) Seit den Schriften von Schmoller (die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des N. T., 1891) und Joh. Weiß (die Predigt Jesu vom Reich Gottes, 1. Aufl., 1892, 2. Aufl., 1900) ist die Frage brennend geworden, ob die βασιλεία eine zukünftige oder eine bereits gegenwärtige Größe ist. Wir haben es aber hier nicht mit der Anschauung Jesu zu tun, sondern mit der der Evangelisten und stehen darum auf einem weniger heiß umstrittenen Boden. Soviel ist auch schon von Joh. Weiß, der für die konsequent eschatologische

leugnen, daß für die Verfasser der Evangelien die Herrschaft Gottes, wie sie Christus verwirklicht hat, bereits gegenwärtig ist, aber für die drei ersten Evangelien fällt alles Gewicht auf die Erwartung der noch bevorstehenden Aufrichtung der vollendeten Herrschaft Gottes. Bei Johannes freilich ist es umgekehrt. Hier ist zwar die Eschatologie noch vorhanden ($6_{,39}$ f, $_{44}$, $_{54}$. $11_{,24}$ $12_{,48}$ $21_{,22}$), aber sie wird verinnerlicht, verdiesseitigt[1]) und hat so nicht mehr den entscheidenden Einfluß auf die Ethik wie bei den drei ersten Evangelisten. Diese eschatologische Erwartung hat die Ethik der Evangelien wie der Apokalyptik stark beeinflußt. Die entscheidende Einwirkung der Eschatologie auf die Ethik lässt sich vornehmlich aus zwei Gesichtspunkten erklären. Einmal gilt es nämlich zu beachten, daß die große Umwälzung als nahe bevorstehend angesehen wurde (IV. Esr. $4_{,26}$ $_{44}$, ff. $5_{,50}$ ff. Mc. $1_{,15}$ = Mt. $4_{,17}$, Lc. $10_{,9}$). Es dauert nicht mehr lange, und das Ende dieses Aions ist da, die Welt selbst zeigt es, daß sie

---

Auffassung vom Reiche Gottes bei Jesus eintritt, in der ersten Auflage seiner genannten Schrift zugegeben, daß für die Verfasser der Evangelien das Reich Gottes in der Gegenwart bereits angebrochen ist. „Mir ist nicht zweifelhaft, daß unsere Evangelisten das Weizenfeld auf die gegenwärtige Kirche, den Senfbaum auf das äußerlich sichtbare, sich ausdehnende Reich, den Brotteig auf die von der Kirche zu erfüllende Welt deuten.“ Sicher eschatologisch ist das Reich Gottes gefaßt in dem Zukunftsgemälde Mc. 13 = Mt. 24 = Lc .21, ferner Mt. $16_{,28}$ = Mc. $9_{1}$ = Lc. $9_{,27}$ Mt. $6_{,10}$ = Lc. $11_{,2}$ Mt. $4_{,17}$ = Mc. $1_{,15}$ Mt. $18_{,9}$ = Mc. $9_{,47}$ Mt. $5_{,20}$ $7_{,21}$. $10_{,7}$ $26_{,29}$ = Mc. $14_{,25}$ Mc. $10_{,15}$ Lc. $10_{,9}$. $22_{,16}$, Joh. $3_{5}$.

[1]) In zweifacher Weise zeigt sich dies: 1.) an die Stelle der sichtbaren Wiederkunft Jesu auf den Wolken des Himmels ist in dem Johannes-Evangelium die geistige Gegenwart, die Einwohnung Jesu in den Gläubigen getreten ($14_{18,23}$. $16_{,16-22}$. $17_{,21}$ ff.); 2.) das Gericht vollzieht sich schon in der Entscheidung der Menschen für oder gegen das Evangelium. Das Gericht ist eine freiwillige Selbstentscheidung und Selbstscheidung der Menschen schon während ihres Erdenlebens ($5_{,24}$. $3_{,18}$, $_{36}$).

alt geworden ist, reif für den Verfall (IV. Esra $5_{,50}$).[1]) Zum anderen war man fest davon überzeugt, daß alle Hoffnungen, in denen man bis jetzt enttäuscht worden war, sich mit der Wende der Zeiten erfüllen sollten. Was diese Zeit nicht zu bieten vermochte, erwartete man in überreichem Maße von dem neuen Aion. Vor seinem Glanze erlosch jeglicher Glanz des Diesseits.[2]) Man rechnete also bei dieser Weltanschauung mit dem baldigen Untergange der Welt und erwartete von der neuen die Befriedigung aller Wünsche. Was ist da natürlicher, als daß auch die Ethik nicht mehr eingestellt wurde für das Diesseits. Wir fragen daher: wie machte sich nun diese eschatologische Stimmung in der Ethik bemerkbar?

Die Eschatologie stellte die Forderung der μετάνοια[3]) in den M i t t e l p u n k t. Die Buße ist eine Leistung des Menschen. Der Mensch tritt völlig anders einerseits Gott, andererseits der Welt gegenüber. Er sieht den verfehlten Weg, den er bisher gegangen, ein, d. h. bekennt seine Sünde Gott,[4]) bittet ihn um Vergebung,[5]) macht kehrt auf seinem Lebenswege.[6])

---

1) συντέλεια τοῦ αἰῶνος vgl. Mt. $13_{,39,40,49}$. $24_{,3}$. $28_{,20}$. Dan. $12_{,13}$ I. Hen. $16_{,1}$ Ass. Mos. $1_{,18}$ IV. Esr. $7_{,113}$.

2) II. Bar. $85_{,5}$. $51_{,16}$ Mt. $6_{,33}$ Lc. $7_{,29}$ ff. Mt. $13_{,44}$—$_{46}$ und alle später angeführten Stellen vom überreichen Lohn.

3) Das Substantivum μετάνοια findet sich nur selten in früheren Apokalypsen, so z. B. in den Ps. Sal. nie, in den Sibyllinen I, 129, 168, später häufig.

4) Ps. Sal. $9_{,6}$ Dan. $9_{,4}$ ff. IV. Esr. $8_{,17}$.

5) Dan. $9_{,19}$ Sib. IV, 165, IV. Esra $8_{,31}$ ff.

6) IV. Esr. $7_{,82}$ II. Bar. $85_{,12}$ Sib. III, 625. IV, 161 ff.

In dem ἐν ποταμοῖς λούσασθε Sib. IV, 164 wollten einige Forscher einen Hinweis auf die christliche Taufe sehen und diese Vv. für christl. Einschub erklären. Badt (Ursprung, Inhalt und Text des IV. Buches der sibyllinischen Orakel, 1878, S. 15, f.) wies schon darauf hin, daß es ein nicht nur essäischer, sondern

Ungeschehen kann er seine Sünde nicht mehr machen, aber leid tut sie ihm.[1]) So umfaßt denn die μετάνοια Sündenbekenntnis, Reue, Abkehr von der Welt, Hinkehr zu Gott.[2]) Die eschatologische Bestimmtheit zeigt sich in der Motivierung, die der Bußforderung gegeben wird, und in der Dringlichkeit, der Energie, mit der sie erhoben wird. Der Ernst des kommenden Gerichts treibt in die Buße. Die Buße ist die Vorbedingung zur Teilnahme an der Gottesherrschaft. Wer nicht Buße tut, kann den zukünftigen Aion nicht ererben. Sie ist die einzige, aber auch unumgängliche Forderung für den, der gerettet werden will.[3]) Und je drückender die äußere Lage des Volkes wurde, um so eindringlicher wurde die Mahnung zur Buße für alle, die teilhaben wollten an der ersehnten Herrlichkeit.[4]) Gewiß auch schon die prophetische Predigt ist schließlich nichts anderes als eine ernste Mahnung, sich zu Jahve zu bekehren; aber dabei handelt es sich um eine Bekehrung in einem einzelnen Falle. Für die Verfasser der apokalyptischen Schriften dagegen ist die Buße ein Grundfaktor der persönlichen Frömmigkeit. Jeder einzelne hat ständig die Pflicht

---

allgemein jüdischer Brauch war, daß Heiden, die zum Judentum übertraten, sich taufen lassen mußten (vgl. auch A. v. Gutschmidt, kl. Schriften II,330). Friedlieb (die sibyllinischen Weissagungen, 1852, S. 42) und Zahn (Z. K. W. L. 1886, S. 37) fassen mit mehr Recht den ganzen Ausdruck symbolisch, ähnlich wie Jes. $1,_{16}$, wo es auch heißt: „Waschet, reinigt Euch", in bildlicher Redeweise von der Aussöhnung mit Gott gebraucht. So ist kein Grund, die Stelle als christliche Ueberarbeitung anzusehen.

1) Ps. Sal. $9,_{7}$

2) Feine, Neutestamentliche Theologie, 1. Aufl., S. 105 verkennt den Ernst und die Innerlichkeit der jüdischen Buße.

3) vgl. I. Hen. $50,_{2},_{4}$, Ass. Mos. $1,_{18}$, II. Hen. $62,_{2}$, II. Bar. $85,_{12}$, IV. Es. $7,_{82}$ $9,_{11}$ f.

4) vgl. besonders Köberle, Sünde und Gnade, 1905, S. 599 ff. und IV Esr. $8,_{17}$ ff.

zur Buße Die Eschatologie hat die μετάνοια zum Mittelpunkt, zur Hauptforderung der Sittlichkeit gemacht.

Mit der Nähe des Weltunterganges und dem Heranbrechen der neuen Zeit wird auch der Ruf zur μετάνοια in den drei ersten Evangelien begründet und eingeschärft.[1]) Matthäus, Marcus und Lucas (Mt. $3,_{2}$ Mc. $1,_{4}$ = Lc. $3,_{3}$ Mt. $3,_{8}$ = Lc. $3,_{8}$) lassen Johannes den Täufer zur Buße rufen im Blick auf die hereinbrechende Gottesherrschaft. Matthäus und Marcus lassen auch Jesus mit dem Ruf auftreten: „Tuet Buße, denn nahe herbeigekommen ist die Herrschaft Gottes."[2]) Und, wenn die Evangelisten Jesus als den bezeichnen, der Sünder zur Buße rufen will, als den, der die Nähe der Gottesherrschaft selbst verbürgt und ihre ersten Siege schon heraufführt, (Mt. $12,_{28}$ Lc. $11,_{20}$), so ist dabei auch wieder der eschatologische Gesichtspunkt ausschlaggebend. Deutlich ist die Buße unter den Gesichtspunkt der bevorstehenden Weltveränderung gerückt, wenn es heißt, daß die von Jesus bevorzugten Städte wegen ihrer Unbußfertigkeit schlechter im Gericht fortkommen werden als Tyrus und Sidon (Mt. $11_{21}$ f. Lc. $10_{13}$ f.). Was den Menschen er-

---

[1]) Das Johannes-Evangelium redet nirgends von der Buße; das zeigt wieder indirekt, wie die gesteigerte Betonung der Bußforderung mit der Eschatologie zusammenhängt.

[2]) Vgl. Matthäus $4,_{17}$, ähnlich Marcus $1,_{15}$. Es ist auffallend, daß Lucas diese kurze Inhaltsangabe der Predigt Jesu nicht bringt. Man kann nicht sagen, daß zu seiner Zeit der Schwerpunkt des Evangeliums bereits auf der rettenden Gnade Gottes, der Person des Heilandes lag (so Joh. Weiß, Schriften des N. T., I., S. 437), daß also Buße und Reich Gottes nicht mehr der Kern des Evangeliums seien. Daß vielmehr auch Lucas das Evangelium noch so versteht, beweisen $15,_{7}$. $16,_{30}$. $24,_{47}$ f., $13,_{3,5}$. Es ist daher eher anzunehmen, es habe Lucas gestört, daß die Zusammenfassung der Predigt Jesu so stark mit der Eschatologie in Verbindung gebracht ist, und er sie darum fortgelassen habe.

regen und zur Buße treiben soll, ist also die Nähe des Reiches.[1])

Wo die eschatologische Stimmung die Ethik beherrscht, muß sich dies ganz besonders in der Wertung des Lebens und seiner Aufgaben im Diesseits bemerkbar machen. Wo nur nach einer anderen Welt geblickt wird, wo man sehnsüchtig auf den Untergang dieser Erde wartet, kann die Sittlichkeit sich nicht so äußern, daß sie die mit dieser Welt gegebenen Lebensbedingungen zur sittlichen Durchdringung des Diesseits, zum sittlichen Aufbau des menschlichen Daseins benutzt. Die Ethik schlägt dann vielmehr die entgegengesetzte Bahn ein, die der Welt-Flucht, der Welt-Verneinung. Man zieht sich von dieser Welt zurück, die als dem Untergang verfallen gilt, aber nicht den Stoff zu sittlicher Betätigung bieten kann. Finden wir diesen Standpunkt in den Apokalypsen und den Evangelien? Bousset schreibt: „Die Ethik des Spätjudentums ..... geht am nationalen und öffentlichen Leben gleichgültig vorüber. Dafür öffnet sich nun mehr und mehr ein weites Gebiet der ethischen Betrachtung: Das individuelle, private und gesellschaftliche Leben in allen seinen konkreten Einzelheiten, Bedingtheiten und Gestaltungen. . . . . . Alle Kreise des Lebens werden in die Betrachtung hineingezogen.“[2]) So richtig dies Urteil für das Judentum im allgemeinen ist, so verfehlt ist es für die Apokalyptik.

---

[1]) Ganz gewiß konnte und mußte der Eindruck „der in Jesu offenbaren vergebenden Gnade Gottes“ die empfänglichen Herzen zur Sinnesänderung führen (Jacoby, neutestamentliche Ethik 1894 S. 7); aber J. übersieht dabei die durchgehende eschatologische Motivierung der Buße. Dazu kommt, daß Jesus, dessen Predigt im Bußberuf zusammengefaßt wird, selbst die Nähe der Gottesherrschaft verbürgte. Das eschatologische Moment war für die damalige Zeit wichtiger, als wir modernen Menschen, denen Persönlichkeiten die Hauptsache sind, noch nachempfinden können.

[2]) a. a. O. S. 485.

Denn man darf den großen Unterschied zwischen der apokalyptischen Ethik und der sonstigen jüdischen Ethik nicht übersehen. Wenn man vom Siraciden, von den ethischen Stücken des Tobitbuches und anderen Abschnitten der Weisheitsliteratur kommt und sich mit der Apokalyptik beschäftigt, dann merkt man deutlich, was hier fehlt. Das Verhalten der Eheleute zueinander, das Verhältnis der Eltern und Kinder gegeneinander, der Herren und Sklaven, der Freunde und Nachbarn untereinander, das Verhalten gegen Kranke, gegen Tote, das Verhalten der einzelnen Berufsklassen, den Wert guter Unterhaltung, was sonst alles in jüdischen Schriften besprochen wird, sucht man in der Apokalyptik vergebens. Positive Wertung der Arbeit, des Berufs, des Besitzes, körperlicher Tüchtigkeit finden wir nicht. Und ebenso steht es in den Evangelien. Alle Gebiete des kulturellen und sozialen Lebens werden auch hier so gut wie nicht berührt. Wenn wir hierin gerade eine Uebereinstimmung der Evangelien mit den apokalyptischen Schriften finden so muß die Möglichkeit erwogen werden, daß für diese Ausprägung der Ethik der Evangelien auch der gleiche Grund anzunehmen ist wie in der Apokalyptik, nämlich die Eschatologie. Es ist tatsächlich die über der Ethik der Evangelien stehende Erwartung der nahen Weltkatastrophe, welche die Augen der Evangelisten von den sozialen Verhältnissen und Ordnungen dieses Lebens ablenkt.

Gegenüber dieser Beurteilung der Evangelien wendet man ein, daß hier keine düstere Askese gepredigt wird, daß die Ehe in ihrem sittlichen Wert vertieft und anerkannt wird, daß als höchstes Gebot das der Bruderliebe aufgestellt wird. Man spricht von einem „Realisieren sittlicher Güter in der Welt“,[1]) von

---

[1]) Vgl. Ehrhardt, a. a. O. S. 82.

einer „sittlich notwendigen Kulturaufgabe“[1]) auf Grund der Evangelien. Allein die Ethik, wie sie die Evangelisten auffassen, ist das nicht. Wenn man das Wort über die Ehe Mt. $19_{3-12}$ = Mc. $10_{2-12}$) als Stütze für den hier abgelehnten Standpunkt anführt, so soll man eins bedenken: In diesem Wort wird weniger für die Ehe geeifert, als für die Anerkennung des Gotteswillens.[2]) Das Wort Mc. $10_6$ f. fordert nicht die Ehe als Grundlage sittlicher Förderung zweier Individualitäten und somit als Grundlage eines aufblühenden sittlichen Gemeinwesens, sondern es ist Polemik gegen leichtfertige Ehescheidung. Als Kulturfaktor, als Träger sittlicher Gemeinschaft ist damit die Ehe noch nicht gewürdigt.[3]) Ebensowenig ist der Hinweis auf die Forderung der Bruderliebe ein Beweis gegen die hier vertretene Auffassung von der Ethik der Evangelien. Nicht im Sinne des modernen Gemeinschaftsstrebens wird die Forderung der Bruderliebe erhoben, nicht zum Zweck eines Zusammenschlusses zur Weltbejahung und Weltbeherrschung. Nach den Evangelien schließt man sich in Bruderliebe zusammen, um als Kreis von Auserwählten, von der Welt gesondert, auf den Himmel zu warten. Selbst bei Johannes erscheinen die Jünger streng von der Welt geschieden.[4]) Auch darf man nicht vergessen, daß, was als Liebe erscheint, wenn auch nicht immer, so doch häufig, besonders in den Worten von der Selbsterniedrigung, von der Selbstaufopferung nicht als Forderung, die einer gedeihlichen Entwicklung einer Kulturgemeinschaft dienen soll,

[1]) W. Herrmann, die sittlichen Weisungen Jesu, [2], S. 13.

[2]) W. Wrede, Th. L. Ztg., 1896, 78.

[3]) Es ist darum auch nicht ganz richtig, wenn Holtzmann (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie [2], I, S. 239) aus dem Wort Marcus $10,_{1-12}$ eine ganz positive Stellung zur Ehe herausliest.

[4]) Es heißt: ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (13,34· 15,12,17), ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις (13,35).

gelten kann, sondern als Forderung der Selbstüberwindung, der Selbsterziehung fürs Himmelreich. „Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst“ fordern Marcus ($12_{,31}$) und Matthäus ($22_{,39}$), um damit Kräfte der Liebe auszulösen für einen sozialen Zusammenschluß der Menschen auf Erden, sondern um sich durch Erfüllen dieser Forderung das ewige Leben zu sichern.[1]) Ferner heißt es: Die Feinde soll man lieben (Mt. $5_{43-48}$, Lc. $6_{27}$ f., $6_{32-36}$), aber bezeichnend ist es, unter welchem Gesichtspunkt, nämlich um einen besonderen Lohn bei der Wende der Zeit zu empfangen. Was das Gleichnis vom barmherzigen Samariter Lc. $10_{33}$ f. anbetrifft, so ist dieses nur eine Antwort auf die Frage nach dem Nächsten, den der Mensch lieben soll; speziell nach dem jetzigen Zusammenhang bei Lucas ist es nur eine Antwort zur Hauptfrage: „Was muß ich getan haben, um ewiges Leben zu gewinnen?“ Die Liebe steht also auch hier im Dienste der Eschatologie. Wenn das Gebot der Liebe einen mehr sozialen Einschlag hätte, dann würde auch die Bedeutung und der

---

[1]) Bei Marcus und Matthäus lautet die Frage zwar nicht wie bei Lucas $10_{,27}$, „was muß ich tun, um ewiges Leben zu ererben?“, sondern „was für ein Gebot ist das allervornehmste?“ (bezw. bei Matthäus „welches Gebot ist das größte?“). Also bei Lucas wird nach dem Weg zum ewigen Leben, bei Marcus und Matthäus nach dem größten Gebot gefragt. Sachlich jedoch ist kein Unterschied, da nur ein solches, d. h. ein Gebot, durch dessen „Tun man sich ewiges Leben als festes Besitztum sichern könne“. ein „wahrhaft großes zu heißen verdient“ (Meyer-Weiss zu dieser Stelle, Kommentar S. 451), und weil der, welcher die Gebote tut, erst recht das größte, das ewige Leben haben wird (Marcus $10_{,17}$ Matthäus $19_{,16,17}$). Zudem weist Marcus selbst noch darauf hin, daß die Frage nach dem vornehmsten Gebot auch für ihn gleichbedeutend ist mit der Frage nach der Bedingung zum Eingang ins Reich Gottes; denn über den Gesetzeskundigen, der der Antwort Jesu nach den vornehmsten Gebot zustimmt, läßt er Jesu das Urteil fällen, daß er nicht fern ist vom Reiche Gottes.

Segen der Berufsarbeit, ihr sittlicher Wert, stärker gewürdigt werden; aber nirgends in den Evangelien wird die Berufsarbeit eingeschätzt als Einsetzung der aus dem Glauben fließenden Lebenskraft zum Allgemeinwohl, nirgends als Betätigung der besten sittlichen Kräfte, der Treue und Gewissenhaftigkeit. Wo man dies bei den Evangelisten zu finden meint, trägt man es unberechtigt in unsere Ueberlieferungen ein.[1]

Beachtenswert ist ferner die Stellung zum Staat. Die Evangelisten haben kein Interesse am Staat; das sagt mit aller Deutlichkeit Matthäus $22{,}_{21}$ = Marcus $12{,}_{17}$ = Lucas $20{,}_{25}$. Wenn nun auch im Blick auf die Beurteilung der römischen Verwaltung beim Prozeß Jesu mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß „die freundliche Beurteilung der Staatsgewalt in den Schriften des Lucas und im 4. Evangelium Tendenz ist, so gilt es doch zunächst, das apologetische Interesse dabei zu berücksichtigen. Auch ist eine günstige Beurteilung der Staatsgewalt aus solchem Interesse doch etwas anderes, als eigene Betätigung am obrigkeitlichen Regiment oder als die Beurteilung der Obrigkeit in Röm. $13{,}_{1}$ ff. Es ist nicht zu vergessen, daß die Herr-

---

[1]) So meint Grimm (Die Ethik Jesu, 1903, S. 195), daß wir in den Gleichnissen die Leute überall bei der Arbeit finden, „den Ackersmann, den Gärtner, den Fischer, den Handelsmann". Aber daß in den Gleichnissen die Stoffe nur mit Rücksicht auf einen Vergleichspunkt gewählt sind, ohne darüber hinaus sittliche Gesichtspunkte sprechen zu lassen, daß also die näheren Begleitumstände nicht für ethische Fragen in Betracht kommen, zeigen deutlich die Gleichnisse vom ungerechten Haushalter und vom Schatz im Acker, wo in beiden Fällen die Hauptpersonen in ihrem Tun sittlich nicht einwandsfrei sind. Also geht Grimms Folgerung zu weit; Wert oder Unwert der Arbeit wird in den Gleichnissen nicht berücksichtigt. Ebenso unberechtigt ist es, mit Jacoby (a. a. O. S. 133) den Sinn des Gleichnisses von den anvertrauten Pfunden (Mt. $25{,}_{14-30}$ vgl. Lc. $19{,}_{11-27}$) dahin zu deuten, daß von jeglichem Beruf, den die Menschen ausüben, Haushaltertreue gefordert werde. „Die Parabel von den anvertrauten Pfunden will

scher dieser Welt in den Augen der Evangelisten die Bedrücker, die Willkürherren sind (Marcus $10_{,42}$ f. = Matthäus $20_{,25}$ = Lucas $22_{,25}$), ebenso wie in der Apokalyptik[1]).

Die Einwirkung hochgespannter eschatologischer Erwartung zeigt sich noch deutlicher bei einer Reihe von Worten mit ausgesprochen kulturfeindlichem Gepräge, die sich mit der Stellung zum irdischen Besitz befassen. Der Reichtum, irdisches Hab und Gut wird in den Evangelien wie in der Apokalyptik durchaus negativ gewürdigt. Der Reichtum gilt nicht nur als eine Gefahr, weil er das Herz täuscht, Richter und Gericht vergessen läßt;[2]) im Blick auf das baldige Gericht, wo es sich um Leben und

---

nur vor sträflicher, weil Gottes Gaben, Leben und Kraft zum Guten, vergeudender Lässigkeit warnen." (Holtzmann a. a. O. I, S. 240 ähnlich Feine a. a. O, S. 182.) Darüber hinaus sagt sie nichts.

Ebensowenig zutreffend ist Wernles Argumentation (die Anfänge unserer Religion 1901, 1. Aufl, S. 46). Er glaubt, daß es nicht nötig sei, die Berufsarbeit zu würdigen, da ja nicht zu Müßiggängern gesprochen werde. Aber man redet doch über den Beruf nicht nur zu Müßiggängern, sondern gerade gern zu berufsfreudigen Menschen, um dem sittlichen Wert der Arbeit mehr zur Anerkennung zu verhelfen, das Bewußtsein ihrer sittlichen Bedeutung zu vertiefen. Uebersehen darf man auch nicht, daß die Jünger von ihrem Beruf weggeholt werden, und daß sie ihn aufgeben (Marcus $1_{,18}$ = Matthäus $4_{,20}$. Lucas $5_{,11}$).

1) Vgl. I. Hen. $38_{,4,5}$, $46_{,5}$ f. $53_{,3}$ ff. $54_{,2}$ ff. $63_{,12}$ II. Bar. $27_{,3}$. An dieser Beurteilung ändert auch nichts II. Hen. $44_{,1}$: „Wer das Angesicht des Königs schmäht, verabscheut auch das Angesicht des Herrn"; denn es will für obige Frage doch nichts besagen, wenn nur v e r b o t e n wird, den König zu schmähen; die Beweiskraft der Stelle sinkt dann noch schon darum, weil dort im Zusammenhang das Schmähen eines j e d e n Menschen verboten wird, da der Herr mit seinen eigenen Händen den Menschen geschaffen hat.

2) Vergl. I. Hen. $94_{,8}$ und Mc. $4_{,19}$ = Mt. $13_{,22}$ = Lc. $8_{,14}$.

Seligkeit handelt, ist es falsch, das Herz an Reichtum und Besitz zu hängen; die ganze Welt ist ja im Blick auf die erwartete Herrlichkeit wertlos. Wie töricht ist diese Jagd nach dem Reichtum; kein Besitz, kein Reichtum und keine Macht gilt etwas, wenn der Menschensohn kommt in „der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen heiligen Engeln".[1]) Was bedeutet denn dem unvergänglichen Aion gegenüber Besitz, der „durch chronische Uebel" oder durch „akute Ereignisse" (Lietzmann) verloren gehen kann?[2]) Darum wird der Liebe zu Geld und Gut die Liebe zu Gott gegenübergestellt.[3]) Wie zwei feindliche Mächte stehen sich Gott und Mammon gegenüber; es gibt keine Liebe zu dem einen von beiden und duldende Anerkennung des anderen oder gar Gleichgültigkeit dem anderen gegenüber. Die Liebe zu Gott bringt unbedingt Haß gegen den Mammon mit und umgekehrt. Schärfer kann die Ablehnung der Güter dieser Welt nicht gefordert worden. Wer so denkt, hat mit der Welt völlig gebrochen. Besitz läßt sich von solchem Standpunkt aus nicht mehr als Stoff zu sittlichem Handeln ansehen, sondern ist Feind und Zerstörer aller Religiosität. Es handelt sich also hier nicht mehr um „innere Freiheit den irdischen Gütern gegenüber",[4]) sondern um Loslösung von jeglichem Besitz. Darum ist es nur konsequent, wenn dem reichen Jüngling, der im wirklichen Ernst die Frage nach den Bedingungen zum Eintritt ins Reich Gottes stellt, die Antwort zuteil wird, „Verkaufe (alles), was Du hast, und gib es den Armen, Mt. $19_{,21}$ =

---

[1]) Marcus $8_{,36}$ ff. = Matthäus $16_{,26}$ ff. = Lucas $9_{,25}$ ff. I. Hen. $100_{,6}$ II. Bar. $51_{,15}$ $83_{,10-21}$ II. Hen. $56_{,2}$.

[2]) I. Hen. $94_{,8}$, Mt. $6_{,19}$ Lc. $12_{,33}$.

[3]) I. Hen. $108_{,8}$ Mt. $6_{,24}$ Lc. $16_{,13}$.

[4]) Jacoby a. a. O. S. 60.

Mc. $10,_{21}$ = Lc. $18,_{22}$. Darum wird damit gerechnet, daß die Jünger Jesu wie Vater und Mutter so auch Aecker und Häuser aufgeben. Und von den Jüngern wird gerühmt, daß sie ihr Besitztum verließen.[1]) Sie opfern das Vermögen, als Jesus mit der Botschaft vom nahen Gottesreich auftrat; sie lösen sich von der Welt, um einst angenommen zu werden, wenn der neue Aion anbricht. Der wertvollste Besitz, den die Menschen haben, sind seine Angehörigen. Auch dies zarteste Band ist für die Eschatologie nicht unantastbar; nur aus ihrem Einfluß sind Forderungen zu erklären, die unmenschlich zu sein scheinen. Um ins kommende Gottesreich aufgenommen zu werden, kann es notwendig sein, Brüder und Schwestern, Vater und Mutter aufzugeben.[2]) Die Eschatologie hat in der Apokalyptik wie in den drei ersten Evangelien den irdischen Besitz entwertet, ja noch mehr, hat zur Verachtung, zur sittlichen Verurteilung der Erdengüter geführt. Reichtum und Reich Gottes schließen sich aus, fliehen sich gegenseitig.[3]) Eine völlig andere Beurteilung von Reichtum und Armut, als sie sonst dem im Judentum zu

---

1) Mt. $4,_{20}$, Mc. $1,_{18}$, Lc. $5,_{11}$, Mc. $10,_{28}$ und Par. Bei Lucas fehlt das πάντα des Matthäus und Marcus. Dafür markiert er durch das ihm Eigentümliche τὰ ἴδια das von den Jüngern Verlassene als ihr wirkliches Eigentum (Lucas $5,_{28}$).

2) vgl. Mc. $10,_{29}$ ff. = Mt. $19,_{29}$ ff. = Lc. $18,_{29}$. Lucas $14,_{26}$ (Wer Vater oder Mutter nicht haßt, vergl. dazu Matthäus $10,_{37}$: Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich) ruft dabei den Eindruck einer der furchtbaren Spannung vor schweren Entscheidungen entsprechenden Steigerung einer an sich vielleicht zeitlos gemeinten Forderung hervor (Holtzmann a. a. O. I. S. 243). Die Schärfe wird uns deutlich, wenn wir die weit mildere Anweisung des Paulus I. Kor. 7,12 ff. damit vergleichen.

3) Es ist also unrichtig, wenn Jacoby (a. a. O. S. 136) die Sache so hinstellt, als ob nur das Trachten nach irdischen Gütern verboten ist. Mit dem Hinweis auf die vierte Bitte des Vaterunsers ist sein Standpunkt nicht zu rechtfertigen; ganz gleich wie man τὸν ἄρτον . . . τὸν ἐπιούσιον versteht, als das Brot, das zum Lebens-

finden ist, hat damit eingesetzt. Bisher galt der Reichtum als ein Zeichen der Frömmigkeit. Man sah in ihm die göttliche Anerkennung für Gott wohlgefälligen Lebenswandel. Das ist nun anders. Die Armut wird religiös gewertet. Die Frommen entbehren hier, um einst einen himmlischen Schatz zu empfangen. Die Armen sind die Gotteskinder, die Reichen sind

---

unterhalt nötig ist, oder als das Brot für den morgigen Tag (so die meisten, z. B. Zahn, Komm. zu Matthäus S. 280 ff., Klostermann, Handbuch zum N. T. II. Bd. 1, S. 200) oder als Brot für die kommende Zeit (so Haussleiter R. E.[3] XX, S. 440 f), so ist doch damit der Besitz auf das Mindestmaß beschränkt, so daß man von Besitz überhaupt nicht mehr reden kann. Auch Matthäus $10_{10}$ = Lucas $10_7$ spricht nicht für Jacoby; denn, daß dabei nicht an großen Besitz gedacht ist, zeigt der Zusammenhang. Matthäus, hat darum μισθός durch τροφή ersetzt: „Wert ist der Arbeiter seiner Nahrung“; dieser Standpunkt kann aber nicht als Verteidigung irdischen Besitzes angesehen werden. Auch Matthäus $6_{32}$ fällt aus diesem Rahmen nicht heraus. Mag Jacoby (a. a. O. S. 130) damit Recht haben, daß der reiche Bauer ein Bild der Selbstsucht ist, die das vernichtende Urteil über ihn bedingt; mit dieser Anerkennung ist doch dem Reichtum noch nicht der Stempel eines gefährlichen, verderblichen Gutes genommen. Im Gegenteil, gerade in dieser Erzählung erscheint er als Anlaß der Selbstsucht und ist damit gerichtet. Als Jesus gesalbt wurde (Mc. $14_3$—$_9$ Mt. $26_6$—$_{13}$), hat er gewiß die Spenderin in Schutz genommen, aber doch nur, damit sie für den Beweis der Liebe und Verehrung nicht gescholten wird. Es ist darum ein Zeichen höchster Voreingenommenheit, wenn Hauri (das Christentum der Urgemeinde und das der Neuzeit 1901, S. 16) daraus den Schluß zieht, daß auch der Schmuck des Lebens, der Luxus gewürdigt wird, „sobald er in den Dienst des Geistes tritt.“ H. H. Wendt (Lehre Jesu II 380 f) sagt, daß Verzicht auf Besitz nur gefordert wird, wo der Besitz Sünde wird. Aber wo steht diese Einschränkung? Kirn (die sittlichen Forderungen Jesu, 1910, S. 35) versteht die Evangelisten so: „Es kann vielmehr der Erwerb von Kulturgütern gerade in Jesu Nachfolge zur unverkennbaren Pflicht werden, wenn es sich darum handelt, durch ihren Besitz für den Dienst am Nächsten so gut wie möglich befähigt und gerüstet zu sein.“ Das heißt, moderne Anschauungen in die Evangelien eintragen.

die Sünder.[1]) (II. Bar. $14_{,2}$). Voll Verachtung sieht man auf die Reichen[2]), Sünder sind sie bei allem Reichtum, und der Sünder Gericht wird sie ereilen.[3]) Diese Auffassung ist in der Apokalyptik soweit verfolgt, daß man schematisch mit der Umkehrung des Lebensgeschickes im Jenseits rechnet; Leid und Armut hier auf Erden entspricht Freude und Herrlichkeit im künftigen Weltalter und ebenso umgekehrt.[4]) In den Evangelien findet sich diese Konsequenz bei Lucas. Im Gleichnis vom armen Lazarus ($16_{,19}$—$_{31}$) kommt der reiche Mann, da er im Leben alle Freuden genossen hat, an den Ort der Qual und Lazarus, weil er im Leben Böses erfahren hat, in Abrahams Schoß.[5]) Die „Armen" kommen ins Reich Gottes wegen ihrer Armut; wer hier hungert, wird im Reiche Gottes dafür gesättigt, wer hier weint, wird dort oben lachen.[6])

---

[1]) Weil die Reichen die Ungerechtigkeit lieben (I. Hen. $98_{,12}$), heißt wohl der Reichtum „ungerechter Mammon" (Lc. $16_{,9}$, vgl. I. Hen. $63_{,10}$).

[2]) Lucas $12_{,16}$—$_{21}$. vgl. I. Hen. $97_{,9}$ ff.

[3]) vgl. I. Hen. 97. $98_{,3}$.

[4]) II. Bar. $78_{,6}$. $29_{,6}$. $73_{,2}$. vgl. I. Hen. $46_{,5}$. $94_{,7}$b.

[5]) In der Erzählung ist zunächst nicht angedeutet, daß Lazarus ein Gerechter war, ebensowenig werden dem reichen Mann besonders schwere Sünde vorgeworfen. Der Unterschied ist lediglich der, daß es Lazarus auf Erden böse hatte, dagegen der Reiche alles Gute hier schon empfangen hat. Der reiche Mann hat nichts Gutes mehr zu beanspruchen. Der Hauptgedanke ist also der: „Es gibt eine Ausgleichung. Wem es auf Erden schlecht ging, der wird im Jenseits dafür getröstet." (Joh. Weiß, Schriften des N. T., 2. Aufl., 1907, S. 489). „Auch Abraham sagt nicht, daß Seligkeit und Qual Belohnung und Strafe sind". (Joh. Weiß, ebendort). Nur v. 24 und v. v. 27—31 bringen den Gesichtspunkt der Vergeltung für Gut und Böse, doch hebt diese Betrachtung die erstere nicht auf.

[6]) Zu Lucas $6_{,21}$: μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε vgl. II. Bar. $29_{,6}$: et qui esurierunt, indicabuntur.

Und so rufen I. Hen. und Lucas „Wehe“ über die Reichen.[1]) Wir sehen also, wie die Eschatologie in den Evangelien wie in der Apokalyptik zu einer völlig ablehnenden Stellung dem Kulturleben gegenüber geführt hat.

Die Apokalyptik brachte ferner eine Umgestaltung des jüdischen Glaubens ans große Gericht mit sich. In der Volksreligion und im Prophetismus lebte die Vorstellung vom Tage Jahves, dem Gerichtstag über Israels, und damit über Jahves Feinde. Als sich dann immer stärker die Ansicht durchsetzte, der gesamte diesseitige Aion sei dem Untergang verfallen, mußte sich das Gottesgericht auf alles erstrecken, was diesem Aion angehörte. Dabei wurde die Vorstellung vom Gericht vergeistigt und rein forensisch.[2]) Aus dem zum Gericht über die Heiden ausziehenden Kriegsgott Jahve wurde der Weltenrichter, vor dessen Richterstuhl der ganze diesseitige Aion treten muß. Ganz individuell ist dies Gericht; niemand ist davon ausgenommen; der Gerechte wie der Sünder bekommt die ihm gebührende Vergeltung[3]) von Gott.[4]) Dieser Gedanke an das zukünftige Gericht und die damit beginnende Vergeltung verdrängt in der Apokalyptik allmählich den Glauben an eine Vergeltung im

---

[1]) Lc. $6_{24}$ ff. vgl. I. Hen. $94_{10}$ ff. Zu dem καλῶς λέγειν (Lc. $6_{20}$) gibt eine gute Illustration I. Hen. $103_{5}$ f.

[2]) Bousset a. a. O. S. 295.

[3]) Ps. Sal. $15_{,12}$ f. I. Hen. $1_{,7,9}$. II. Bar. $54_{,21}$. $83_{,7}$. IV. Esr. $7_{,17}$ ff. $14_{,35}$.

[4]) I. Hen. $1_{,3}$—$_{9}$, $91_{,15}$ f. Ass. Mos. $12_{,11}$ Sib. III, 91 II. Hen. $39_{,8}$, $46_{,3,65}$ II. Bar. 30. 49—51. Der Messias tritt lediglich in den Bilderreden des I. Hen. als Vergelter auf ($41_{,9}$. $45_{,3}$. $51_{,3}$ $55_{,4}$. $61_{,8}$. $62_{,2}$. $69_{,27}$), vgl. L. Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, 1907, S. 236.

Diesseits.[1]) Besonders[2]) II. Hen. II. Bar. und IV. Esra richten ihre Blicke auf den neuen Aion und erwarten fast ausschließlich dort den endgültigen Ausgleich.[3]) Solange nur mit Lohn und Strafe im Diesseits gerechnet wurde, mußte die Berechtigung, die Lebensfähigkeit dieses Vergeltungsglaubens fraglich bleiben. Den Frommen ist er oft zum quälenden Dogma, zum Rätsel geworden, wenn die Strafe dort ausblieb, wo sie nur Sünde zu finden meinten, oder wenn den Unglück traf, der sich redlich um Gerechtigkeit mühte. Die anderen wieder konnten dann dem Spott über solche Ueberzeugung freien Lauf lassen. Mit dem Augenblick nun, wo die endgültige Sühne vom andern Aion erhofft wurde, war dieser Vergeltungsglaube der Kritik und der Korrektur durch den Lauf der Zeitereignisse entzogen. Der Glaube an die Richtigkeit dieses Dogmas war nicht mehr von der Uebereinstimmung mit dem Geschick auf dieser Welt abhängig. Er war außerhalb des Kreises menschlicher Prüfung und damit menschlicher Kritik gerückt. In dieser Fassung konnte der Vergeltungsglaube neues Leben

---

1) Für das übrige Judentum wird Boussets Urteil (a. a. O. S. 474) richtig sein, daß man höchstens von einem Daneben-Aufkommen dieses Glaubens neben dem Diesseits-Vergeltungsglauben reden kann. Es ist nicht zu verkennen, daß in der Apokalyptik der früheren Zeit der Gedanke an einen Lohn im Diesseits eine Rolle spielt, z. B. I. Hen. $5_{,9}$. Sib. III, 619 ff. Ass. Mos. $12_{,10}$. So „ächt jüdisch" besteht der Lohn nur „in einem langen und sorgenfreien, aber keineswegs ewigen Leben auf der Erde" (Hilgenfeld, die jüdische Apokalyptik, 1857, S. 100 f.) ἀποδιδόναι vgl. Sib. III, 619, Mt. $6_{,4}$, $6_{,18}$. $16_{,27}$. Lc. $14_{,14}$ (ἀνταποδιδόναι).

2) Eine Eigentümlichkeit der Ps. Sal. ist es, daß die Strafe der Sünder im Diesseits beginnt, sich dann aber in ewiger Verdammnis fortsetzt (L. Couard, a. a. O., S. 122) vgl. Ps. Sal. $2_{,26}$ f. $23_{,4}$. $3_{,9}$ ff. $15_{,7}$. $15_{,10,12}$.

3) Ausnahmen vgl. II. Bar. $4_{,1}$, $77_{,4}$, wo das babylonische Exil als Strafe des Volkes aufgefaßt wird, ohne einen Gedanken ans Gericht am Ende dieses Aions.

und neue Bedeutung gewinnen. Natürlich blieb dies nicht ohne Einfluß auf die Ethik. Mit umso größerem Nachdruck wurde jetzt darauf hingewiesen, daß der Mensch bei seinem Tun an Lohn und Strafe bei der nahen Wende der Zeiten denken müsse. Die Eschatologie wurde ein Motiv der Sittlichkeit. Ebenso steht es in den Evangelien. Ihre Verfasser sagen es den Frommen zur Ermunterung und Warnung genau mit den gleichen Wendungen wie die Apokalyptiker, daß der Weltenrichter die Sünder vernichten wird.[1]) Wer den Geboten nicht folgt, für den gibt es nur ein ἀπολλύναι[2]). Feuerqual[3]) wartet seiner. Das ist Grund genug, nicht zu den Sündern gehören zu wollen. Aber für die Frommen erhofft man ein σῴζεσθαι[4]), ein herr-

---

1) I. Hen. 45$_{,6}$ 46$_{,5}$ f. 95$_{6}$. 96$_{,5}$ f. 98$_{,10}$. 99$_{,1 \cdot 11}$ Ps. Sal. 13$_{,11}$. 14$_{,9}$ IV. Esr. 7$_{,48}$, 61$_{,125}$. 8$_{,38}$ Mc. 8$_{,35}$ = Mt. 16$_{,25}$ = Lc. 9$_{,24}$ Mc. 12$_{,9}$ = Mt. 21$_{,41}$ = Lc. 20$_{,16}$ Mt. 10$_{,28}$ = Lc. 12$_{,4}$ f. Joh. 12$_{,25}$.

2) vgl. Mt. 10$_{,28}$. 16$_{,25}$. 21$_{,41}$. Mc. 8$_{,35}$. 12$_{,9}$. Lc. 9$_{,25}$. 20$_{,16}$ Joh. 12$_{,25}$; ebenso redeten schon die Apokalyptiker vom „Vertilgen" (I. Hen. 45$_{,6}$.), „Vergehen" (I. Hen. 49$_{,2}$. 94$_{,1}$), „Töten" (I. Hen. 62$_{,2}$ 99$_{,11}$), „Umkommen" (I. Hen. 95$_{,6}$. 99$_{,1}$), vom perire (Nach Hilg.: ἀπολλύναι) IV. Esr. 7$_{,17}$. 9$_{,36}$, von einer perditio (ἀπώλεια) IV. Esr. 8$_{,38}$. 7$_{,61}$; zu ἐκβάλλειν εἰς τὸ σκότος vgl. I. Hen. 63$_{,6}$. 92$_{,5}$. 103$_{,8}$ Mt. 8$_{,12}$, 22$_{,13}$. 25$_{,30}$. Von ewiger Verdammnis der Sünder reden Dan. 12$_{,2}$ I. Hen. 91$_{,15}$. 10$_{,13}$. 90$_{,24}$ f. IV. Esr. 7$_{,36}$, ff. 8$_{,59}$ auch Mt. 25$_{,46}$.

3) Zu Mc. 9$_{,43}$. (ἀπελθεῖν εἰς τὴν γέενναν), 9$_{,47}$ βληθῆναι εἰς γέενναν), Mt. 5$_{,22 \cdot 18 \cdot 9}$ (γέεννα τοῦ πυρός), 3$_{,12}$ (πῦρ ἄσβεστον), 25$_{,41}$ (πῦρ αἰώνιον), 7$_{,19}$. 3$_{,10}$. (βάλλειν εἰς πῦρ), 13$_{,42}$. (βάλλειν εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός), Lc. 3$_{,17}$. (πῦρ ἄσβεστον), 16$_{,24}$, (Qual. i. d. φλόξ) vgl. I. Hen. 10$_{,6}$ (Feuerpfuhl), 10$_{,13}$ (Abgrund des Feuers), 90$_{,24}$ (Abgrund voll Feuer), I. Hen. 108,5 (helleuchtende Feuerflammen), I. Hen. 100$_{,9}$ (loderndes Feuer), I. Hen. 54$_{,1}$ (Tal mit loderndem Feuer), IV. Esr. 7$_{,36}$ (clibanus gehennae), 7$_{,38}$ (ignis et tormenta). Mt. beschreibt am häufigsten im Anschluß an die Apokalyptik die Strafe, nie Johannes.

4) I. Hen. 48$_{,8}$. 62$_{,13}$. IV. Esr. 9$_{,7}$, Mc. 8$_{,35}$. 10$_{,26}$. 13$_{,13}$. 16$_{,16}$. Mt. 1$_{,21}$. 10$_{,22}$. 16$_{,25}$. 19$_{,25}$. 24$_{,13}$. Lc. 9$_{,24}$. 18$_{,26}$. 13$_{,23}$. Joh. 5$_{,34}$. 10$_{,9}$. 3$_{,17}$.

licher Lohn[1]) ist ihnen sicher, bei der Welterneuerung liegt ein Schatz[2]) für sie bereit. Der Lohn wird nun genauer als βασιλεία τοῦ θεοῦ bezeichnet, und da ζωὴ αἰώνιος zusammenfassender Ausdruck für die dort gebotenen Güter ist, wird das ewige Leben als Lohn genannt. Die Evangelisten wollen die sittlichen Forderungen damit leichter machen, daß sie für Verfolgung (Mt. $5_{,10}$), Treue (Mt. $21_{,43}$ Lc. $12_{,32}$), Einfalt und Demut (Mc. $10_{,13}$ ff. Mt. $18_{,3}$. Lc. $18_{,15}$ ff.) die große Gabe der Zukunft, die βασιλεία τοῦ θεοῦ,[3]) daß sie für Gottes- und Nächstenliebe (Lc. $20_{,25}$), Glaube (Joh. $6_{,40}$, $11_{,26}$), Tun des Guten (Joh. $5_{,29}$) ewiges Leben verheißen[4]) Das Verhältnis von Leistung und Lohn wird dabei ganz nach zwei auch in der Apokalyptik

---

[1]) merces IV Esr. $3_{,33}$. $4_{,35}$. $7_{,35,83}$. $8_{,33}$, $13_{,56}$. II. Bar. $52_{,7}$. $54_{,16}$; ebenso Mc. $9_{,41}$. Mt. $10_{,41}$ f. $5_{,12,46}$. $20_{,8}$. $6_{,2}$. Lc. $6_{,23,35}$. $10_{,7}$. Joh. $4_{,36}$. IV. Esra 7,98. recipere mercedem, ebenso IV. Esra $8_{,33}$; λαμβάνειν zu ergänzen μισθὸν vgl. Mt. $20_{,9}$. $10_{,41}$; Mc. und Joh. reden nur je einmal, Lc. 4-mal, Mt. 9-mal vom μισθός.

[2]) Mc. $10_{,21}$ Mt. $6_{,20}$. $19_{,21}$. Lc. $12_{,33}$. $18_{,22}$; nie Johannes; bei dem ist ja das ewige Leben eine schon gegenwärtige Größe vgl. II. Bar. $14_{,12}$. (cf. $24_{,1}$), IV. Esr. $7_{,77}$. (II. Bar. $84_{,6}$ I. Hen. $38_{,2}$.)

[3]) vgl. II. Bar. $14_{,13}$. $51_{,3}$; zu δέχεσθαι βασιλείαν (Mc. $10_{,15}$ Lc. $18_{,17}$) vergl. II. Bar. $51_{,3}$; (potiri et accipere mundum, qui non moritur), zu Mt. $25_{,34}$ κληρονομεῖν . . . βασιλείαν vgl. II. Hen. $50_{,2}$ „den endlosen Aion ererben“ vgl. auch noch II. Hen. $66_{,6}$; zu Math. $25_{,34}$ (κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην . . . βασ.) vgl. IV. Esra $7_{,121}$ (reposita sunt habitacula sanitatis et securitatis).

[4]) vgl. Ps. Sal. $3_{,12}$. $9_{,5}$. $13_{,11}$. $14_{,10}$. I. Hen. $37_{,4}$. $40_{,9}$. $58_{,3}$. IV. Esr. $7_{,129}$, zu Lc. $18_{,18}$ Mt. $19_{,29}$ Mc. $10_{,17}$ (ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει) vgl. Ps. Sal. $14_{,10}$. (κληρονομήσουσιν ζωὴν) I. Hen. $40_{,9}$. „die das ewige Leben ererben“. Wie in der Apokalyptik steht bald der vollere Ausdruck ζωὴ αἰώνιος (Mc. $10_{,17}$. Mt. $19_{,16}$ Lc. $10_{,25}$. $18_{,18}$ Mt. $19_{,29}$ Mc. $10_{,30}$ Lc. $18_{,30}$. Mt. $25_{,46}$. Joh. $3_{,15}$. $3_{,36}$. $5_{,24,46}$, $4_{,36}$, $6_{,27,68}$. $10_{,28}$ $12_{,25}$. $17_{,2}$.), bald der kürzere, aber gleichbedeutende ζωὴ (Mt. $7_{,14}$. $18_{,8}$ Mc. $9_{,43,45}$. Mt. $19_{,17}$. $10_{,39}$. Joh. $5_{,24}$; $5_{,29,40}$. $6_{,51}$. $10_{,11}$, $11_{,25}$; $20_{,31}$.) Nie hat Lucas bloßes ζωή.

schon vorhandenen Prinzipien bestimmt: der Lohn ist die äquivalente Vergeltung der Leistung,[1]) d. h. Leistung und Lohn halten sich das Gleichgewicht und entsprechen einander; oder aber der Lohn wird gedacht als Umkehrung des Geschickes, wonach man zurückempfängt, was man aufgegeben, oder reichlich erlangt, was man sich versagt hatte.[2]) So ist denn in den Evangelien wie in der Apokalyptik der Glaube an die Vergeltung[3]) bei der Errichtung der Gottesherrschaft stark ausgeprägt. Die eschatologische Erwartung ist ein vorwiegendes Motiv der Sittlichkeit. Man rechnet mit dem Gericht; Furcht vor Strafe, Sehnsucht nach Lohn sind bestimmend für die Ethik der Evangelien.[4]) Mit der Eschatologie ist die jüdische Lohnidee in den Evangelien lebendig geblieben. Das ewige Leben ist — vornehmlich in den drei ersten Evangelien — als ein Gut aufgefaßt, das sich der Mensch durch Erfüllen des göttlichen Willens erwerben kann. Es herrscht die jüdische Auffassung vom Wert der guten Werke vor, es geht nach dem Schema: „Wer die Gebote Gottes erfüllt, hat von Rechts wegen Anspruch auf den Lohn,[5]) aufs ewige Leben.

Es soll aber hier nicht übersehen werden, daß in den Evangelien auch wiederum der krasse Lohn-

---

[1]) vgl. Mt $7_{,2}$ Lc. $6_{,37}$ Mc. $4_{,24}$. Mt. $5_{,7}$ $10_{,12}$ f. Lc. $12_{,8}$. I. Hen. $95_{5}$ II. Hen. $44_{,5}$ (Mt. $7_{,2}$. = Mc. $4_{,25}$ = Lc. $6_{,37}$).

[2]) Holtzmann a. a O. I. S. 259 vgl. Mt. $19_{,29}$. Mc. $10_{,29}$ Lc. $18_{,29}$ f. Mt. $5_{,5}$. $10_{,39}$ Lc. $14_{,8-11}$. $6_{,24}$. $9_{,24}$. Mt. $10_{,39}$ = Lc. $17_{,33}$. Joh. $12_{,25}$ vgl. II. Bar. $85_{,4}$. $29_{,6}$. $73_{,2}$, $48_{,50}$. I. Hen. $103_{,2}$. $104_{,2}$.

[3]) ἀποδιδόναι Sib. III, 619 Mt. $6_{,4}$. $6_{,6,18}$. $16_{,27}$. $20_{,8}$; ἀνταποδιδόναι Lc. $14_{,14}$. vgl. Lc. $14_{,12}$. (ἀνταπόδομα); nie findet sich einer dieser Ausdrücke bei Marcus und Johannes.

[4]) Die Vergeltung geht so weit, daß selbst die kleinste Liebestat ihren Lohn bekommt. (Mc. $9_{,41}$, Mt. $10_{,42}$ $25_{,31}$ ff.)

[5]) vgl. im Sinne des lateinischen mereri: ἄξιον εἶναι Mt. $10_{,10}$. $10_{,13,37}$. Lc. $10_{,7}$. $7_{,4}$. $12_{,48}$. $15_{,19,21}$. $23_{,41}$. Joh. $1_{,27}$. (nie Marcus) II. Bar. $41_{,1}$ $54_{,9}$.

gedanke durchbrochen, überwunden ist, und zwar von dem Gedanken aus, daß Gott nicht nur als Richter, sondern als Vater den Menschen gegenübersteht. (Mc. $11,_5$ f. Mt. $6,_{1,4\cdot 6}$ ff. $6,_{18,32}$. $7,_{11}$. $13,_{43}$. $18,_{14}$. $23,_9$ Lc. $11,_2$. $6,_{36}$. $12,_{30}$. $15,_{20}$ Joh. $14,_{16\cdot 26}$. $15,_{16}$. $16,_{27}$.) Auf dem Wege dazu ist schon die Apokalyptik, wenn sie die einzigartige Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen betont.[1]) Ja die Apokalyptik weiß auch, daß es nur Gottes Gnade ist, die den Sünder rettet.[2]) Aber es ist für sie charakteristisch, daß Gnade Gottes und menschliches Verdienst unausgeglichen nebeneinander stehen. Und dieses Unausgeglichensein von Gnade Gottes und Verdienst des Menschen zeigen auch noch die Evangelien, vornehmlich Matthäus, Marcus und Lucas. Wir fanden ganz deutlich das jüdische Vergeltungsschema ausgesprochen, und daneben wird wieder so scharf als möglich die Gnade Gottes betont.[3]) Es hat sich uns also gezeigt, daß bei Betrachtung der Ethik der Evangelien die Eschatologie wohl zu beachten ist. Wie in der Apokalyptik hat sie auch in den Evangelien bestimmenden Einfluß auf die Sittlichkeit ausgeübt. Der Bußruf ist unter dem Einfluß

[1]) vgl. IV. Esr. $5,_{33}$. $8,_{47}$. $5,_{40}$. $8,_{30}$ f. II. Bar. $75,_1$.

[2]) bes. II. Bar. $84._{10}$ IV. Es. $8,_{32}$, ff. $14._{34}$. $7,_{133}$ ff.

[3]) So bringt Matthäus $20,_{1}-_{16}$ den schärfsten Gegensatz zur herrschenden Lohnvorstellung zum Ausdruck. Das Gleichnis „tötet den Lohnbegriff, indem es ihn anwendet“ (Holtzmann a. a. O. I, 261.) Das Verhältnis der quantitativen Aequivalenz von Leistung und Lohn ist dort aufgehoben, wo denen, die um des Reiches Gottes willen Verluste erleiden, vielfacher (bei Mc. sogar hundertfacher) Ersatz verheißen wird (Mc. $10,_{29}$ f. = Mt. $19,_{29}$ = Lc. $18,_{29}$; vgl. auch Mt. $25,_{21}-_{23}$ und Lucas $19,_{16}-_{18}$. wo der treue Knecht über vieles und Matthäus $24,_{46}$ f. = Lucas $12,_{21}$ ff. über alles gesetzt wird.) Am radikalsten hat Lucas jeden Verdienstcharakter menschlichen Tuns, jeden Lohngedanken in dem Gleichnis Lucas $17,_7$ ff. beseitigt. Die Gnade Gottes betont Lucas noch stark in seinem Sondergut, so in den Gleichnissen 15. $18,_9-_{14}$. Selten findet sich der Lohngedanke bei Johannes.

dieser eschatologischen Spannung in den Mittelpunkt getreten. Die Notwendigkeit, ernstlich Buße zu tun, wird mit dem Hinweis auf das nahe Gottesreich begründet. Kein Interesse wird den Verhältnissen des sozialen Lebens entgegengebracht. Die mit dem Kulturleben gegebenen Aufgaben werden nicht gewürdigt, ja oft findet sich eine schroffe Verurteilung diesseitiger Werte und Lebensbedingungen. Die über der Ethik schwebende Eschatologie hat schließlich noch dem Vergeltungsglauben, dem Rechnen mit Strafe und Lohn weite Geltung eingeräumt.

Das eschatologische Moment ist nun freilich nicht gleichmäßig stark bestimmend in den Evangelien. Für Johannes sei hier auf die späteren Ausführungen verwiesen. Aber auch in den Synoptikern zeigen sich hierin Schattierungen. So hat Lucas das eschatologische Moment abzuschwächen versucht; das zeigt sich darin, daß Lucas die von Marcus gegebene und auch von Matthäus beibehaltene stark eschatologische Inhaltsangabe der Reichspredigt Jesu streicht. Diese Stelle steht in der Gesamtanschauung des Lucas nicht vereinzelt da. Daß er wirklich das Bestreben hat, die Eschatologie abzuschwächen, zeigt auch $13_{,35}$ f; hier bezieht er das Wort vom Empfang dessen „der kommt im Namen des Herrn“ durch die Stellung, die er ihm gibt, auf den Einzug Jesu, nicht auf sein Kommen zum Gericht. Ebenso ermöglicht er bei dem Messiasbekenntnis Jesu vor dem hohen Rat ($22_{,69}$) ein vergeistigteres Verständnis des Schlusses „ihr werdet sitzen sehen zur Rechten“ usw. dadurch, daß er die Worte „wird kommen auf den Wolken des Himmels“ fortläßt (v. Dobschütz, Th. St. Kr. 1911, S. 17). Es wird auch nicht zufällig sein, daß eine ganze Reihe von Worten, die wir bei Matthäus finden, bei Lucas fehlen, eine Reihe von Worten, die den eschatologischen Einschlag stark hervorkehren, so Mt. $10_{,22}$. $25_{,31-46}$.

$13_{,24}$—$_{30}$. $13_{,36}$—$_{43}$. $13_{,47}$—$_{50}$. $18_{,23}$—$_{35}$. $15_{,1}$—$_{13}$. Lucas hat offenbar für diese Ueberlieferung wenig Interesse; er läßt die Eschatologie zurücktreten. Wenn Matthäus dagegen alle diese Worte vorbringt, so verrät dies deutlich, daß er der Eschatologie mehr Einfluß und Bedeutung einräumt. Sehr charakteristisch ist Mt. $7_{,21}$, verglichen mit Lucas $6_{,46}$. Es ist nicht mit Sicherheit zu sagen, welche Fassung die ursprüngliche ist; mir scheint die Lucasform die originale zu sein (so auch von Dobschütz, a. a. O. S. 17 und Joh. Weiss, die Schriften des N. T. I, S. 298 f.). Ist dem so, dann hat Matth. den eschatologischen Akzent hineingebracht. Sollte aber die Matthäusfassung ursprünglich sein, dann hätte Lucas die Eschatologie wieder verdrängt. Wie es sich damit auch verhalten mag, die bei Mt. und Lc. vorliegende Verschiedenheit in der Wiedergabe des Spruches stimmt zur Stellung der Evangelisten: Lucas schwächt die Eschatologie ab, Matthäus betont sie stärker.

2. Der Vergeltungsglaube hat zur Voraussetzung, daß die Menschen über Gut und Böse feste Ansichten haben, daß sie einen Maßstab, eine Norm der Sittlichkeit kennen. Diese Norm und Grundlage der apokalyptischen Ethik ist wie im gesamten Judentum das mosaische Gesetz. Wer zu den Frommen gehören will, hat das Gesetz zu halten.[1]) Das Gesetz ist der Kanon der Moral. Und wer in den Evangelien fragt, welche sittlichen Forderungen zu erfüllen sind, wird einfach an die Gebote, d. h. ans Gesetz gewiesen.[2])

---

[1]) vgl. Ass. Mos. $3_{,12}$, $9_{,4}$ ff. II. Hen. $31_{,1}$ II. Bar. $38_{,4}$. $44_{,3,7}$. $54_{,14}$, $57_{,2}$. $59_{,2}$. IV. Esra $7_{,45,72,94}$. $13_{,42}$. $7_{,17}$. $8_{,12}$.

[2]) vgl. Mt. $19_{,17}$ Mc. $10_{,19}$ Lc. $18_{,20}$, cf. Mt. $22_{,37}$. Mc. $12_{,29}$ f. Lc. $10_{,27}$ f. Lc. $1_{,6}$. $15_{,29}$. Echt jüdisch τηρεῖν τὰς ἐντολάς (Mt. $19_{,17}$. Joh. $14_{,15,21}$. Joh. $15_{,10}$ vgl. IV. Esra $13_{,42}$ (observare legitima tua). cf. IV. Esra $7_{,45}$. Johannes bildet noch dementsprechend λόγον τηρεῖν $8_{,51}$ $14_{,23}$ $15_{,20}$ $17_{,6}$. Gegensatz dazu παραβαίνειν

Jesus nimmt das größte Gebot aus dem Gesetz (Mt. $22_{37}$, Mc. $12_{29}$ f. Lc. $20_{27}$). Auch Johannes geht von der Voraussetzung aus, daß das sittliche Leben durch das Gesetz geregelt ist.[1]) Das Gesetz mit seinem unerbittlichen: „Du sollst" ist der Prüfstein für die sittliche Exaktheit. Das Gesetz, nicht etwa Begeisterung, Liebe zum Guten ist das treibende Moment der Sittlichkeit; weil das Gesetz es so fordert, nicht um seiner selbst willen übt man das Gute. Das Gesetz ist also sowohl Norm wie ein Motiv der Sittlichkeit. Dies Gesetz Moses' gilt der Apokalyptik als eine ewige Gottesnorm[2]), und auf der gleichen Linie der Beurteilung stehen Mt. $5_{18}$ und Lc. $16_{17}$.[3])

Dabei unterscheidet sich die Apokalyptik nicht unwesentlich vom Pharisäismus. Sie hält sich frei von jeder Kasuistik.[4]) Freilich auch sie beobachtet die

---

Matthäus $15_{3}$ Lc. $15_{29}$ vgl. Ass. Mos. $3_{12}$, $9_{4}$ I. Hen. $99_{2}$, $21_{6}$, II. Bar. $48_{47}$. Zu beachten νόμον ἀθετεῖν IV. Esra $7_{72}$ und ἐντολὴν ἀθετεῖν Marcus $7_{9}$ und βουλὴν τοῦ θεοῦ ἀθετεῖν Lucas $7_{30}$, vgl. Lc. $10_{16}$, Joh. $12_{48}$.

1) vgl. $7_{19}$. $8_{17}$. $10_{34}$.

2) vgl. I. Hen. $99_{2}$, II. Bar. $59_{2}$. $77_{15}$. IV. Es. $9_{37}$.

3) Wie wenig Lucas freilich dafür tieferes Verständnis hat, zeigt sofort der nächste Vers, der den in $16_{17}$ aufgestellten Grundsatz wieder aufhebt; Matthäus dagegen fährt konsequent im folgenden Vers damit fort, daß er dem, der nicht die ganze Thora aufrecht hält, einen vergleichsweise niederen Rang im Reiche Gottes zuspricht. — Bezeichnend für Matthäus ist noch, daß er die Sünde ἀνομία nennt ($7_{23}$; $13_{41}$; $23_{28}$; $24_{12}$;). Lucas sagt dafür ἀδικία; so wenig Mt. unter ἀνομία Antinomismus versteht, so sehr spricht diese Ausdrucksweise doch dafür, daß Mt. alles Verhalten am Gesetz mißt, vgl. εὐνομία Sib. III. 373. — Als Bezeichnung für die Norm des Verhaltens wird häufig vom ὁδός geredet, vgl. I. Hen. $71_{16}$. $94_{1\cdot4}$, II. Bar. $85_{12}$ IV. Esra $7_{7}$ff, 122, 129 Mt. $7_{13}$f, $21_{32}$; $22_{16}$. Mc. $12_{14}$. Lc. $20_{21}$ Joh. $14_{6}$.

4) Mit Recht hat Baldensperger darauf aufmerksam gemacht. Aber er geht entschieden zu weit, wenn er a. a. O. S. 217 sagt: „Die Apokalyptik stellt ein Gegengewicht gegen das Gesetz

äußeren Formen, die das Gesetz vorschreibt, wie z. B. Feste und Sabbat (II. Bar. $66_{,4}$. $84_{,8}$.). Aber nirgends verrät sie eine Spur von jenem Formalismus, den Jesus in der Bergpredigt bekämpfen muß. Gewiß, Sabbat- Fest- und Fasten - Ordnung werden beibehalten, aber kleinliche, komplizierte, gekünstelte Näherbestimmungen finden sich nicht. Frei von solcher Kasuistik sind auch alle Evangelien. Matthäus setzt sich wohl mit dieser Gesetzespraxis auseinander, aber nur um sie zu bekämpfen.[1]) Für die Stellung der Apokalyptik zum Gesetz ist weiterhin bezeichnend, daß mit ὁ νόμος nicht stets das ganze Gesetz einschließlich der Zeremonialbestimmungen gemeint ist, sondern daß unter ὁ νόμος auch nur die sittlichen Gebote verstanden werden. Das Gesetz ist dann lediglich der Ausdruck des allgemeinen, in die Herzen der Menschheit geschriebenen Gesetzes.[2]) Damit wird dem Sittengesetz eine über-

---

dar . . . . sie hebt allerdings die Alleinherrschaft desselben auf". Freilich hat er auf die mannigfachen Widersprüche hin diese Behauptung dahin erklärt, daß eine Differenzierung im Volk eintrat: ein Teil beschäftigte sich mit dem Gesetz und dessen weiterer Detailausgestaltung, der andere mit den jüdischen Erwartungen (a. a. O. S. 208), und so wurde durch „die liebevolle Pflege der Eschatologie die nomistische Einseitigkeit bei den Messianisten gemildert." Mit dieser Erklärung ist die Schroffheit des ersten Satzes gemildert; aber richtig ist B.'s Behauptung damit auch noch nicht geworden. Gewiß soweit hat er recht, daß die nomistische Einseitigkeit gemildert wurde; aber daß trotzdem Gesetz und Hoffnung wirklich zusammenhingen, daß dies nicht nur Theorie ist, wie B. a. a. O. S. 208 meint, und daß das Gesetz doch alleiniger Herrscher blieb, zeigt deutlich II. Bar. $85_{,3}$ neque quidquam habemus nunc praeter fortem et legem eius.

[1]) Dies am deutlichsten Matth. $5._{33}$—$_{37}$. Auch $5_{,22}$ ist nur satirische Nachbildung der kasuistischen Distinktionen und Diskussionen der Rabbinen, die dadurch gegeißelt werden sollen, nachdem $5_{,21}$ die prinzipielle Stellung zum 5. Gebot dargelegt ist. (Zahn, Komm. zu Mt. S. 229).

[2]) Hilgenfeld, a. a. O. S. 84 Anm. 2 vgl. Sib. III, 600. IV Esr. $3_{,33}$ f. $8_{,29}$.

ragende Bedeutung zuerkannt. Ebenso hat in den Evangelien ὁ νόμος an verschiedenen Stellen den Sinn „Sittengesetz".[1] „Alles nun, was ihr wollt, daß die Menschen euch tun sollen, das sollt auch ihr ihnen tun; denn das ist das Gesetz und die Propheten", lesen wir sogar bei Matthäus ($7,_{12}$).[2] Auch für Johannes, der unter dem „Willen Gottes" das alttestamentliche Gesetz versteht, erweitert sich dieser Begriff zu dem des sittlichen Bewußtseins; denn „wer den Willen dessen tut, der mich gesandt hat", ist doch kein anderer als der, welcher die Wahrheit tut ($3,_{21}$).[3]

Darin, daß das Gesetz Norm und Motiv der Sittlichkeit ist, also die Sittlichkeit durch einzelne Vorschriften geregelt ist, liegt auch der Grund dafür, daß die Ethik nach einzelnen Leistungen beurteilt wird, ja in einzelnen guten Werken aufgeht. So ist es in der Apokalyptik.[4] Und ähnlich wird in den Evangelien auf einzelne ἔργα[5] gesehen, während doch nach christlicher Grundanschauung die Gesamtlebensrichtung maßgebend ist. Hier aber werden einzelne

---

[1]) vgl. Mt. $22,_{40}$. Lc. $10,_{26}$. Mc. gebraucht nie den Ausdruck ὁ νόμος, dafür sagt er *αἱ ἐντολαί.*

[2]) vgl. Lc. $6,_{32}$, doch ohne den Zusatz des Mt., der diese Regel als Summe des Gesetzes charakterisiert. In der Redequelle dürfte dieser Zusatz nicht gestanden haben. Mt. hat ihn offenbar als Judenchrist, der das mosaische Gesetz als Angelpunkt ansieht, hinzugefügt.

[3]) Daß auch das Zeremonialgesetz Gültigkeit hat, zeigen Daniel $1,_8$. 5. Ass. Mos. $8,_3$ ff. $5,_4$. II. Bar. $66,_{2,5}$. $84,_8$. $80,_2$. $66,_5$. $61,_5$; ebenso ist noch die Gültigkeit des Zeremonialgesetzes angenommen Marcus $1,_{44}$ = Mt. $8,_4$ = Lc. $5,_{14}$. Mc. $15,_{42}$ = Mt. $27,_{57}$. Mc. $14,_{12}$ = Mt. $26,_{17}$ = Lc. $22,_7$. Mt. $24,_{20}$. $5,_{23}$. $17,_{24}$. $23,_{23}$ = Lc. $11,_{42}$. Auch bei Johannes zieht Jesus zu den Festen hinauf nach Jerusalem $2,_{13}$. $5,_1$. $7,_{11}$ und $7,_{11}$ $11,_{56}$ gilt sein Erscheinen als selbstverständlich.

[4]) I. Hen. $61,_8$ $101,_3$. Ps. Sal. $18,_8$. II. Bar. $14,_7$ IV. Esr. $8,_{32}$, $33,_{36}$. $13,_{23}$.

[5]) Mt. $5,_{16}$ $26,_{10}$. Mc. $14,_6$ Joh. $14,_{12}$. $3,_{21}$. $8,_{39}$. Lc. $11,_{48}$.

Werke gefordert; sie sind die Bedingungen, unter denen das Heil erlangt wird. Eine Nachwirkung dieser gesetzlichen Bestimmtheit der Sittlichkeit zeigt das 4. Evangelium, wenn dort Jesu sittliche Weisungen einfach als „Gebote“ hingestellt werden. So bleiben eben doch wieder Gebote Formalprinzip der Sittlichkeit.[1]) Dementsprechend wird das sittliche Leben beschrieben als ποιεῖν τὸ θέλημα[2]), φυλάσσειν (τὰς ἐντολάς.[3])

Bei alledem tritt die Ueberlegung ganz zurück, woher eigentlich die Kraft, die Fähigkeit kommt, die aufgestellten Forderungen zu erfüllen. Es wird einfach gefordert, nie reflektiert, ob der Mensch dazu imstande ist. Die Frage nach der Kraftquelle zum sittlichen Handeln bleibt unerörtert. Wie die Apokalyptiker so stellen auch Matthäus, Marcus und Lucas ein Ideal auf und überlassen es dem Menschen zuzusehen, wie er damit fertig wird. Der Gedanke, daß man in der Verbindung mit Christus und aus den Augenblicken des Einsseins mit Gott die Kraft zum Guten schöpft, findet sich in den Evangelien mit Ausnahme des Johannesevangeliums ebensowenig[4]) wie in der Apokalyptik.

---

[1]) $13_{34}$. $15_{,12}$. $14_{,15}$. $15_{,10}$.

[2]) Mc. $3_{,35}$. Mt. $7_{,21}$. $12_{,50}$. $21_{,31}$. Lc. $12_{,47}$ Joh. $4_{,34}$. $9_{,16}$. $9_{,31}$.

[3]) Mc. $10_{,20}$. Mt. $19_{,20}$ Lc. $18_{,21}$. Luc. $11_{,28}$ φυλάσσειν τὰ ῥήματα vgl. Joh. $12_{,47}$. Während aber auch die Apokalyptik vom „Gehorchen“ (oboedire) redet (z. B. II. Bar. $46_{,5}$), wird weder von ὑπακοή noch von einem ὑπακούειν dem Gesetz oder Gott gegenüber in den Evangelien geredet.

[4]) Auch in Marcus $10_{,27}$ = Mt. $19_{,26}$. = Lc. $18_{,27}$ ist dieser Gedanke nicht zu finden. Nicht ohne weiteres jedenfalls kann in dieses Wort der Gedanke der stärkenden Gotteskraft hineingelegt werden, wie es Wendt, a. a. O., II S. 419 tut. Der Gedanke ist der, daß der Mensch durch Gott gerettet wird. Nach dem Zusammenhang liegt es am nächsten, an Gottes rettende Gnade im Gericht zu denken. Ebensowenig kann man mit Wendt a. a. O. S. 419 auf Marcus $13_{,11}$ = Mt. $10_{,20}$ = Lc. $21_{,15}$ hinweisen. Hier ist höchstens an Vorstellungen wie Ex. $4_{,11}$ zu denken oder

Dafür stellen die Verfasser der apokalyptischen Schriften zur Unterstützung ihrer sittlichen Mahnungen bewährte fromme Männer der Vergangenheit als Vorbild hin.[1]) Als Muster und Ansporn betrachten auch die Evangelien starke sittliche Charaktere der Vorzeit.[2]) Johannes weist ausdrücklich auf Jesu Tun als Vorbild (ὑπόδειγμα $13_{,15}$) für uns hin, und unausgesprochen steht dieser Gesichtspunkt hinter den drei ersten Evangelien.

3. Ist das Gesetz als Grundlage der Sittlichkeit gegeben, dann ist die Sünde bewußte Verletzung, Uebertretung dieser göttlichen Norm. Sünde[3]) ist ungesetzliches Leben. Die Sünde wird am Gesetz gemessen. Zugleich ist sie damit eine Willensentscheidung, ein Willensakt des einzelnen Menschen; die Sünde trägt damit den Charakter der Schuld. Der Mensch bleibt für jede Sünde verantwortlich. So urteilt denn die Apokalyptik IV. Esr. $8_{,56}$: Nam et ipsi accipientes libertatem spreuerunt altissimum et legem eius contempserunt et uias eius

---

besser noch an das geistgewirkte Reden in der Urgemeinde. Aber damit ist man noch weit entfernt von dem allgemeinen Gedanken an göttliche Hilfe zu sittlichem Tun durch den Glauben. Es ist darum nicht richtig, wenn Wendt in den drei ersten Evangelien den Gedanken an die helfende Wirkung Gottes, wenigstens in besonders schwierigen Fällen des Lebens, finden will. Joh. dagegen leitet die Sittlichkeit aus dem Verbundensein mit Christus ab.

1) II. Bar. $77_{,23,24,25}$. IV. Esr. $7_{,106}$ ff. vgl. II. Bar. 57. 59. 61. 63. 66.

2) Mt. $12_{,3}$ f = Mc. $2_{,25}$ f = Lc. $6_{,3}$ f,

3) Bezeichnungen für die Sünde sind: ἁμαρτία (Ps. Sal. $1_{,7}$. $2_{,7,16\cdot17}$. $3_{,6}$. $4_{,3}$. $8_{,8}$. $9_{,6}$, $10_{,1}$. $14_{,6}$, $15_{,11}$. $17_{,5}$. I. Hen. $13_{,2}$. $18_{,6}$. Mc. $1_{,4}$ f Mt. $26_{,28}$. Lc. $1_{,77}$. $3_{,3}$. $24_{,47}$. Joh. $1_{,29}$), ἁμάρτημα (Ps. Sal. $17_{,8}$. I. Hen. $21_{,6}$ Mc. $3_{,28,29}$), ἁμαρτάνειν (I. Hen. $7_{,5}$, Ps. Sal. $4_{,5}$. $5_{,6}$, $9_{,7}$. $16_{,11}$. Mt. $18_{,15}$ Lc. $17_{,3,4}$, Mt. $18_{,21}$. $27_{,4}$ Lc. $15_{,21}$ Joh. $5_{,14}$. $9_{,27}$), παραβαίνειν (s. S. 34 f Anm. 2), ἀνομία (s. S. 35 Anm. 3) ferner Ps. Sal. $2_{,3}$. $2_{,12}$. $9_{,2}$ $15_{,10}$.

dereliquerunt.[1]) Und ebenso anklagend klingt in den Evangelien das Wort über Jerusalem καὶ οὐκ ἠθελήσατε (Mt. $20,_{37}$ = Lc. $13._{34}$.[2]) Die Sünde ist allgemein unter den Menschen verbreitet. Vornehmlich für die Verfasser der späteren Apokalypsen (II. Bar. IV. Esr.) steht die gesamte Menschheit unter der Macht der Sünde.[3]) Und auch nach den Evangelien wirkt die Sünde sich allgemein unter den Menschen aus.[4]) Kein Mensch ist davon ausgenommen.

---

[1]) vgl. I. Hen. $50,_2$ ff. IV. Esr. $3,_{21}$. IV. Esr. $7,_{18}$ ff, 72. $8,_{26}$ ff. $8,_{56-62}$. $9,_7$ ff. II. Bar. $15,_5$ f. $19,_2$ ff. $48,_{29}$.

[2]) vgl. Mc. $3,_{29}$ = Mt. $12,_{32}$ = Lc. $12,_{10}$ Mt. $23,_{37}$ = Lc. $13,_{34}$ Mt. $6,_{12}$ = Lc. $11,_4$ Lc. $15,_{11-32}$. Joh. $15,_{22,24}$. $9,_{41}$.

[3]) Dillmann will I. Hen. $108,_{11}$ f. (Erklärung dieser Stelle in seinem Kom. zum Buch Henoch) schon die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen finden. Das wäre aber die einzige derartige Stelle bei I. Hen. Gewiß redet Hen. von den Gerechten als „in Finsternis Geborenen“ (v. 11), und den gleichen Ausdruck hat er für die Sünder (V. 12); aber m. M. n. soll dieser Ausdruck in V. 11 nur den Gegensatz dieses Aions zum künftigen ausdrücken. Das macht der Anfang von V. 12 deutlich: Die Gerechten sind freilich auch im finsteren Aion geboren, werden aber das Lichtreich erwerben; die Sünder dagegen kommen wieder in (vielleicht noch tiefere vgl. II. Bar. $51,_2$) Finsternis. Also es liegt v. 11 nur eine Charakterisierung dieses Aions als des finsteren im Gegensatz zum neuen Aion vor, nicht ein sittliches Urteil über die Gerechten. So allein dürfte I Hen. 108, 11 f. aufzufassen sein.

[4]) Das zeigt die Allgemeinheit des Bußrufes (Mt. $3_2$ $4_{17}$. Mc. $1_{15}$), ferner Mc. $7,_{21}$ = Mt. $15,_{19}$. Mt. $6,_{12}$ = Lc. $11,_4$. Mt. $7,_{11}$ = Lc. $11,_{13}$ (allgemein sind die Menschen πονηροί), Mt. $21,_{28-31}$ (denn diese Erzählung geht „auf das sündige, jedoch schließlich dem Eindruck des Bußrufes nachgebende Volk einerseits, die lauter Heiligkeit versprechenden und lauter Scheingerechtigkeit leistenden Musterjuden andererseits“ Holtzmann, Komment.), Lc. $13,_2$. $15,_{7,10}$ (hier werden die Menschen allgemein ἁμαρτωλοί genannt), Lc. $9,_{60}$. $15,_{24,32}$ (alle Menschen νεκροί), ferner Joh. $1,_{29}$. $3,_{16}$. $4,_{42}$. $12,_{47}$; nach Joh. $13,_{16}$ haben selbst die Jünger, die doch durch die Taufe gereinigt sind, noch partielle Reinigung von einzelnen Sünden nötig. Nun finden sich aber in den Evangelien Worte, die dieser Beurteilung zu widersprechen scheinen, die

Nicht schon mit der menschlichen Natur ist die Sünde gegeben, sondern nach apokalyptischer Anschauung entspringt sie dem bösen Herzen.[1]) In Uebereinstimmung damit wird auch bei Matthäus, Marcus und Lucas als Quelle der Sünde das böse Herz genannt.

---

zunächst den Eindruck erwecken könnten, als seien nicht alle Menschen als Sünder anzusehen, als ob es in der Tat Menschen gäbe, die wirklich dem Willen Gottes voll und ganz gerecht würden (Mc. $2_{,17}$ = Mt. $9_{,12}$ = Lc. $5_{,31}$ Mt. $12_{,50}$ = Mc. $3_{,35}$ = Lc. $8_{,21}$. Lc. $15_{,17}$ Joh. $7_{,17}$. $9_{,31}$. $14_{,12}$). Und ebenso scheint die Apokalyptik Nichtsünder unter den Menschen zu kennen und redet häufig von Gerechten (I. Hen. $38_{,4}$. $39_{,6}$. $47_{,1}$. $25_{,4}$. $39_{,4}$. $47_{,1,2,4}$. Ass. Mos. $9_{,4}$ II. Bar. $46_{,5}$ ff. IV. Esr. $4_{,35}$ f. $8_{,33}$. $7_{,17}$. $9_{,7}$). Gerecht ist aber nach der Apokalyptik nur, wer das Gesetz hält (II. Bar. $66_{,5}$. IV. Esr. $7_{,79}$. $8_{,26}$ ff.). Die Verfasser der apokalyptischen Schriften wissen es recht gut, daß kein Mensch dazu fähig ist. Selbst bei einem Esra ist die Heilsunsicherheit sehr groß (IV. Esr. $6_{,32}$ ff. $8_{,3}$ ff. $8_{,18}$). Nach II. Bar. $48_{,48}$ gehören auch die Gerechten zu Adams sündigem Geschlecht, und es muß für sie Fürbitte eingelegt werden. Darum spricht IV. Esr. $8_{,53}$ die Hoffnung aus, daß wenigstens im künftigem Aion der Keim der Sünde versiegelt ist. Also ist hiernach die Sünde — Mose und die Patriarchen ausgenommen II. Bar. 18 — allgemein bei den Menschen vorhanden. Darum ist gerecht nicht, wer das Gesetz voll erfüllt, sondern wer das Gesetz anerkennt, Buße und Glauben bewahrt; wer die Buße verachtet, der gehört zu den Sündern (I. Hen. $50_{,2}$ ff.). Der Fromme fühlt sich als Gerechter, wenn er sich mit Leuten vergleicht, die schlechter sind als er selbst (II. Bar. $14_{,5}$ ff. $62_{,7}$. $82_{,2}$ ff. IV. Esr. $3_{,28,31}$ ff.). Dem heiligen Gott gegenüber fühlt er sich nur als Sünder, selbst der Beste (vgl. IV. Esr.). Nur im Vergleich mit sittlich tiefer Stehenden spricht man von Gerechten; gemeint sind also damit nur r e l a t i v G e r e c h t e. Von dieser apokalyptischen Betrachtungsweise aus erklärt sich auch der scheinbare Widerspruch in den Evangelien. Auch hier wird nur von relativ Gerechten gesprochen. Von δίκαιοι wie die Apokalyptik redet vornehmlich Matthäus und zwar 12-mal, Marcus nur 2-mal, Lucas 9-mal, Johannes nie; δίκαιος nennt er nur Gott ($17_{,25}$). Von δικαιοσύνη redet Matthäus 6-mal, Marcus nie, Lucas einmal, Johannes an einer Stelle in anderem Sinne.

[1]) vgl. IV. Esr. $3_{,21}$. $4_{,30}$ f. $3_{,20,26}$. $7_{,48}$. $7_{,92}$. Diese Vorstellung geht auf die allgemein jüdische Lehre vom bösen Trieb zurück. (Weber, jüd. Theologie, 1897. S. 211).

Nicht der physischen Form des Lebens, dem leiblichen Dasein der Menschen an und für sich haftet also das Böse an, sondern es ist Herzensverkehrtheit. Es steckt ein sittlicher Defekt im Innersten des Menschen.[1]) Dazu kommen noch die Versuchungen des Teufels und der Dämonen. Diese „unreinen Geister“ verfolgen und verführen sie zur Sünde. Es herrscht ja im gegenwärtigen Aion der Teufel und sein Geisterheer; sie suchen den Menschen zu Fall zu bringen, sie sind die Urheber sündiger Regungen und Handlungen der Menschen.[2]) Auch nach den Evangelien geht die Nachstellung von seiten des Teufels und seiner Geister aus.[3]) Dämonen wohnen im Menschen, und Auswirkung ihres Treibens im Inneren des Menschen ist eine Sünde. Es besteht sonach ein Zusammenhang zwischen der Sünde und der bösen Geisterwelt.

4. Auf die Abwehr der Sünde richtet sich der Blick in allen jüdischen Schriften wie auch in der Ethik der Evangelien. Ehe wir aber zu den einzelnen Forderungen übergehen, fragen wir noch: ist diese Ethik der Evangelien von einem einheitlichen Prinzip aus bestimmt? Als solches ist die innere Wahrhaftigkeit anzusehen. Nicht das äußere Tun, nicht das formale Innehalten der Gesetzesvorschriften genügt; es kommt vielmehr darauf an, daß alles aus lauterer, aufrichtiger Gesinnung getan wird; nicht quantitativ, sondern qualitativ wird gemessen.[4]) Darum wird das Schimpfwort ebenso verdammt wie die bereits verübte böse Tat,[5]) jeder böse Gedanke wie

---

1) vgl. Marcus $7_{,21}$ = Mt. $15_{,19}$. Mt. $12_{,35}$ = Lc. $6_{,45}$.

2) vgl. I. Hen. 8. $69_{,6}$. $15_{,9}$. $16_{,1}$. $19_{,1}$. $15_{,11}$. Wie Mt. $12_{,43}$ = Lc. $11_{,24}$ vom ἀκάθαρθον πνεῦμα reden, so sagt I. Hen. $19_{,1}$ καὶ τὰ πνεύματα . . . λυμαίνεται τοὺς ἀνθρώπους.

3) Mc. $1_{,12}$ f., $4_{,15}$. Mt. $4_{,1-12}$. $12_{,43}$ ff. $13_{,19,39}$. Lc. $4_{,1-13}$. $9_{,12}$. Joh. $7_{,20}$. $8_{,48}$ f., $_{52}$. $13_{,2}$.

4) H. Weinel, Bibl. Theologie des N. T., 1911 S. 79.

5) Mt. $5_{,21-26}$.

das schon ausgeführte Verbrechen,[1]) darum ist die Liebe des Gesetzes alleinige und ganze Erfüllung,[2]) darum muß das Sabbatgebot zurückstehen, wenn es gilt, den höheren Gotteswillen heilender, helfender Liebe zu verwirklichen,[3]) darum kommt es dem 4. Evangelisten darauf an, daß die „Wahrheit", das heißt das sittlich Rechte, im Menschen wohnt, daß der Mensch in dieser Sphäre zu Hause ist.[4]) Damit ist in den Evangelien kein neues Prinzip aufgestellt; auch in der Apokalyptik ist es vorhanden wie überhaupt im Judentum.[5]) I. Hen. $91_{,4}$ verwirft das zwiespältige Herz.[6]) Das Opfer, das die Hände vollbringen, während „das Herz murrt", ist nach II. Hen. $61_{,4}$ wertlos, und II. Bar. $84_{,10}$ fordert das Beten von ganzer Seele.

Dies Ideal der Sittlichkeit hat Jesus nach Mt. in dem Wort δικαιοσύνη zusammengefaßt. Es ist ein Ausdruck, der dem ganzen Judentum geläufig war. Die „bessere Gerechtigkeit", d. h. die Gerechtigkeit, die

---

1) Mt. $5_{,27-30}$.

2) Mc. $12_{,28-34}$, Mt. $22_{,34-40}$, Lc. $10_{,25-28}$.

3) Mc. $2_{,33}$—$3_{,6}$ Mt. $12_{,1-14}$, Lc. $6_{,1-11}$.

4) ἀλήθεια ist bei Johannnes die Realität im absoluten Sinne, darum Gott selbst. Dann verwendet er ἀλήθεια als zusammenfassenden Ausdruck für die geforderte Sittlichkeit wie Mt. δικαιοσύνη. Ἀλήθεια bekommt $3_{,21}$ durch den Gegensatz zu φαῦλα und ebenso $8_{,32,40,45,46}$ $17_{,17,19}$ durch den vorliegenden Gegensatz zur Sünde die Deutung: das Richtige im sittlichen Sinne, auf sittlichem Gebiet. Die griechische Umgebung dürfte Johannes dazu geführt haben, die Sittlichkeit in diesem Begriff zusammenzufassen.

5) Ps. Sal. $6_{,6}$. $14_{,1}$. $17_{,3}$. II. Hen. $43_{,5}$. $46_{,1}$ ff. $52_{,2}$. $61_{,4}$. $62_{,2}$. $63_{,1,2}$. $64_{,3}$. IV. Esr. $8_{,6}$. $9_{,23,31}$ (s. Anm. 1 S. 47) II. Bar. $83_{,3}$. $84_{,10}$. $85_{,4}$. Die Polemik Mt. $6_{,1-18}$ berührt sich sachlich stark mit Ass. Mos. $7_{,3}$ ff. Bousset (a. a. O, S. 132 Anm. 3) bezieht diese Charakteristik auf die Priester; allein dagegen spricht, daß diese mit ihren Fehlern Ass. Mos. 5. ganz anders geschildert werden. Ass. Mos. $7_{,3}$ ff. geht wohl auf Pharisäer.

6) vgl. ἁπλοῦς Mt. $6_{,22}$ = Lc. $11_{,34}$.

ernster, tiefer ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, eine Gerechtigkeit, wie sie allein ins Reich Gottes führt, will Matthäus mit der Bergpredigt skizzieren.[1]) Die Ausdrücke, die sonst noch in den Evangelien als Kennzeichnung des sittlichen Ideals gewählt werden, sind ebenfalls solche, die auch in der Apokalyptik gang und gäbe waren, δίκαιος[2]) und ἅγιος;[3]) vornehmlich δίκαιος ist von den Evangelisten verwendet, besonders von Matthäus.[4])

5. Sehen wir nun weiter zu, welche Forderungen im einzelnen hauptsächlich für den Gerechten aufgestellt werden. Frei von Sünde ist auch der Fromme nicht. Ungeschehen kann er seine Sünden nicht machen, aber leid sollen sie ihm tun. Ist er mit seiner Sünde auf verkehrte Wege geraten, so soll er wieder auf den von Gott gewiesenen Weg zurückkehren. Das ist die μετάνοια, die Buße. Sie ist der einzige Weg für den Menschen, trotz seiner Sünde das Heil zu erreichen. Nur dann wird er der Gnade, der Verheißung Gottes teilhaftig, wenn er Buße tut (I. Hen. $50_2$ ff. II. Bar. $85_{,12}$). Μετάνοια ist auch in den drei ersten

---

[1]) vgl. Mt. $5_{,20}$, das Thema der Bergpredigt.

[2]) vgl. Mt. $1_{,19}$. $5_{.45}$. $9_{,13}$. $10_{,41}$. $13_{,17,43,49}$. $23_{,29,35}$. $25_{,37,46}$. Mc. $6_{,20}$. Lc. $1_{,6}$. $2_{,25}$. $23_{,50}$. $14_{,14}$. $15_{,7}$ $18_{,9}$. $20_{,20}$. Joh. gebraucht es von Personen nie ($5_{,30}$. $7_{,24}$ von Sachen: κρίσις) I. Hen. $1_{,7,8}$. $25_{,4}$. $39_{,6}$. $47_{,1,2,4}$. $48_{,1}$ u. s. f. Ps. Sal. $2_{,10}$, $18_{,32,34}$. $3_{,3}$. $4_{,8}$ u. s. f. II. Bar. $61_{,2}$ IV. Esr. $8_{,33}$ u. s. f.

[3]) vgl. Mt. $27_{,52}$ Mc. $6_{,20}$. $8_{,38}$ Lc. $1_{,70}$. $2_{,23}$. $9_{,26}$. Joh. gebraucht ἅγιος einmal von Gott $17_{,11}$. Bei Mc. $1_{,24}$ Lc. $4_{,34}$. Joh. $6_{,69}$ bezeichnet es ein besonderes Verhältnis Jesu zu Gott. vgl. Ps. Sal. $17_{,26,32,37}$, „heilig" I. Hen. $38_{,5}$. $100_{,5}$. $50_{,1}$; „sanctus" II. Bar. $85_{,1}$

[4]) s. Anm. S. 135 ff. Sehr bezeichnend ist der Vergleich von Mt. $23_{,35}$ mit Lc. $11_{,50}$ (Mt. redet vom αἷμα δίκαιον Lc. dagegen vom αἷμα πάντων τῶν προφητῶν), von Matthäus $23_{,29}$ mit Lc. $11_{,47}$. (Mt.: μνημεῖα τῶν δικαίων, Lc.: μνημεῖα τῶν προφητῶν), von Mt. $13_{,17}$ mit Lc. $10_{,24}$ (Mt: προφῆται καὶ δίκαιοι Lc: προφῆται καὶ βασιλεῖς).

Evangelien die Tür für den Sünder, durch die allein er in das Reich Gottes eingehen kann. Weil die Bußstimmung fehlt, ist die Rettung des Volkes unmöglich (Mt. $11_{,20}$ ff. Lc. $16_{,30}$ ff. $23_{,38}$ ff.). Wer nicht Buße tut, wird umkommen wie die Leute in Siloa (Lc. $13_{,5}$). Darum steht (Lc. $18_{,13}$) der Zöllner über dem Pharisäer und der verlorene Sohn (Lc. $15_{,11}$. ff) über seinem älteren Bruder; sie waren der Buße fähig. So ist die Buße das Gegenteil des menschlichen Rühmens, das Eingeständnis eigener Unvollkommenheit. Wie tief jedoch der Gedanke an eigene Leistungen in den jüdischen Vorstellungskreis eingedrungen ist, zeigt sich gerade wieder bei der Wertung der μετάνοια. Die Buße, die den Menschen an sein Unvermögen erinnert, wird doch wieder als gutes Werk angerechnet.[1]) Es ist der Stolz der Frommen, Buße getan zu haben. Sie ist eins der guten Werke, wodurch die Gerechten sich von den Sündern unterscheiden, und auf das sie stolz sind. Diese jüdische Einschätzung der Buße ist in den drei ersten Evangelien noch spürbar.[2]) Dabei wird Gewicht auf das Bekennen der Sünde gelegt. So heißt es Matthäus $3_{,6}$ (Marcus $1_{,5}$): „Sie ließen sich im Jordanfluß von ihm taufen, indem sie ihre Sünden bekannten" (ἐξομολογούμενοι)." Bekennen der Sünde wird wie überhaupt im Judentum so auch in den apokalyptischen Schriften betont. Ps. Sal. $9_{,6}$ lesen wir: „Bei Sünden sprichst du den Menschen frei, wenn er bekennt und beichtet" (καθαριεῖς ἐν ἁμαρτίαις ψυχὴν ἐν ἐξομολογήσει).

---

[1]) vgl. Ps. Sal. $9_{,6\,7}$. II. Bar. $85_{,12}$. IV. Esra $7_{,82}$. $9_{,12}$.

[2]) Mt. $6_{,17}$ f. Lc. $2_{,37}$. Mt. $11_{,21}$. Lc. $10_{,13}$. Mt. $12_{,41}$ = Lc. $11_{,32}$. Weder Marcus noch Matthäus erläutern den Begriff μετάνοια. Lucas dagegen macht ihn deutlich $3_{,10}-_{14}$. $15_{,11}-_{32}$. $18_{,9}-_{14}$. Lc. rechnet hier offenbar mit seinen heidenchristlichen Lesern. Weil $3_{,10}$ ff eine treffende Erklärung des Begriffs ist, wird Lc. gern das gefundene Stück aufgenommen haben.

Eine äußere Ausprägung der Bußstimmung ist das Fasten. Der Brief, den Pseudo-Baruch an die „neunundeinhalb am jenseitigen Ufer des Euphrat wohnenden Stämme“[1]) richtet, und der stark durchzogen ist von ernstem Bußton, soll besonders in den Tagen des Fastens vorgelesen werden.[2]) Fastenzeit ist also ernste Zeit, Bußzeit. Zu Fastenübungen fühlt sich der Fromme gedrängt in Zeiten, wo ihn persönliches Unglück trifft. So will IV. Esr. $10,_4$ die Mutter, deren Sohn gestorben, nicht mehr essen und trinken, sondern ohne Unterlaß klagen und fasten. Fasten ist Zeichen der Buße und der Trauer auch in den synoptischen Evangelien. Mc. $2,_{18}$ f. (Mt. $9,_{14}$ f. = Lc. $5,_{33}$ f.) darf man aus der Antwort Jesu schließen, daß das Fasten eine Beziehung auf die messianische Hoffnung hatte. „Man wollte der Trauer über das Unglück Israels Ausdruck geben und sich in Zerknirschung und Buße auf die Zeit des Heils vorbereiten.“[3]) Solange die Jünger den Bürgen und Bringer der neuen Zeit in ihrer Mitte hatten, war es widersinnig, zu fasten. Nachdem sie aber eingesehen, daß diese Gemeinschaft mit dem Messias noch nicht die endgültige, ewig fortdauernde sei, nachdem er wieder von ihnen genommen ist, leben auch sie wieder in der Zeit des Sich-Vorbereitens, des Wartens auf das Heil; Trauer über den Verlust des Bräutigams und Bußernst als rechte Vorbereitung auf die große Zeit seiner Wiederkunft ist ihre Grundstimmung; darum ist das Fasten wieder angebracht als ein Zeichen der Trauer und der Buße.[4])

---

[1]) II. Bar. $78,_1$.

[2]) II. Bar. $86,_2$.

[3]) Joh. Weiß, a. a. O. I. S. 93.

[4]) Marcus $2,_{21}$ f. = Mt. $9,_{16}$ f. = Lc. 5,36 ff. besagen im Gegensatz dazu, daß Jesus-Jünger mit dem Fasten nichts zu tun haben. Die Evangelisten scheinen den hier vorliegenden Widerspruch zu den vorangegangenen Versen nicht empfunden zu haben; Mc. $2._{21}$ f. u. Par. waren für sie nur mehr eine historische Notiz, mehr

Den Evangelisten ist es wichtig, daß das Fasten nicht nur eine äußere Sitte ist; es muß durchaus der Ausdruck einer entsprechenden Herzensverfassung sein (Mc. $2_{,19}$ und Par.). Damit führen sie noch nicht über die Apokalyptik hinaus. Auch sie will äußeren Brauch und Herzensstimmung in Einklang wissen.[1]) Wie in der Apokalyptik wird Fasten und Beten Mt. $6_{,5,16}$ Lc. $5_{,33}$ miteinander verbunden. Die Apokalyptik kennt noch ein Fasten als Vorbereitung auf göttliche Offenbarung.[2]) Vielleicht ist es nicht fehlgegriffen, wenn man annimmt, daß in der Tradition die Erzählung von Jesu 40-tägigem Fasten (Mt. $4_{,2}$ Lc. $4_{,2}$) in der Wüste ursprünglich als Vorbereitung für göttliche Offenbarung gemeint war. So wie jetzt Matthäus und Lucas die Erzählung bieten, ist das Fasten allerdings Motivierung der Versuchung. Von düsterer Askese ist diese Stimmung weit entfernt. Auch in der Apokalyptik kommt Askese nicht auf. Einen Schritt zur Askese hin bedeutet das allerdings singuläre Wort Mt. $19_{,12}$ von denen, die um des Himmelreiches willen freiwillig das für sie vielleicht schwere Opfer geschlechtlicher Askese bringen. Dies kann man dann wohl in Parallele stellen mit Aeußerungen der Apokalyptik, wonach

---

eine Rechtfertigung Jesu den Angriffen seiner Feinde gegenüber. Sie selbst setzen sich damit nicht auseinander, nachdem im vorangegangenen Vers die Berechtigung des Fastens infolge der veränderten Lage nach Jesu Tod anerkannt ist.

1) vgl. IV. Esr. $9_{,23}$. Nachdem Pseudo-Esra erfahren hat, daß er von Gott zu den Gerechten gezählt wird, und ihm das schöne Los der Gerechten gezeigt ist, wird ihm jetzt im Unterschied zu früheren Vorbereitungen auf Visionen das Fasten untersagt. Es ziemt sich nicht mehr für ihn mit der sicheren Aussicht auf eine herrliche Zukunft, d. h. das Fasten ist dort nicht angebracht, wo das Herz nicht in der entsprechenden Verfassung sein kann.

2) II. Bar. $20_{,5}$. $12_{,5}$. $21_{,1}$. $43_{,3}$. $47_{,2}$. IV. Esr. $5_{,13}$. $6_{,31,35}$. $12_{,51}$.

geschlechtliche Enthaltsamkeit Voraussetzung für den Prophetenberuf ist (I. Hen. $83_{,2}$. $85_{,3}$.).

Von einzelnen Tugenden nun wird besonders Reinheit gefordert. Der Begriff der Reinheit spielt eine große Rolle nicht nur im Pharisäertum, auch in der Apokalyptik. Das zeigen schon die mannigfachen und häufigen Ausdrücke dafür.[1]) Das höchste Lob, das Baruch dem Propheten Jeremias spenden kann, ist, daß sein „Herz rein von Sünden war" (inventum est purum cor a peccatis).[2]) Das schönste Zeugnis, das Jesus seinen Jüngern bei Johannes ausstellt, ist: „Ihr seid bereits rein" ($13_{,10}$). Die höchste Verheißung, nämlich Gott zu schauen, gilt nach Mt. $5_{,8}$ denen, die „reines Herzens sind".

Obenan stehen unter allen Tugenden Demut und Liebe. Seine Schwäche und Endlichkeit muß der Mensch fühlen gegenüber der Größe Gottes.[3]) Demütig muß besonders nach IV. Esr. der Mensch sein, wenn er an seine Sünde denkt. Der Demütige allein findet Gnade,[4]) während die Stolzen verstoßen werden.[5]) In diesen Bahnen bewegen sich auch die Gedankengänge der Evangelien.[6]) Das kindliche Bewußtsein eigenen Unvermögens soll die

---

[1]) vgl. die Begriffe καθαρός (Ps. Sal. $17_{,36}$. IV. Esr. $7_{,125}$ I. Hen. $65_{,11}$ Mt. $5_{,8}$. $23_{,26}$ Lc. $11_{,41}$ Joh. $13_{,10}$ f. $15_{,3}$) καθαρίζειν (Ps. Sal. $3_{,8}$. $9_{,6}$. $17_{,22}$. $18_{,5}$. In den Evangelien häufig, aber nur in kultischem Sinne Mt. $8_{,2}$. f. Mc. $1_{,40\ 41,42}$. Lc. $5_{,12}$ f. Mt. $10_{,8}$. $11_{,5}$. $23_{,25}$ Mc. $7_{,19}$ Lc. $7_{,22}$. $11_{,39}$.); ferner: ἀκαθαρσία (Ps. Sal. $8_{,12\ 20}$. $22_{,17,25}$ I. Hen. $10_{,11,20}$ Mt. $23_{,27}$) ἀκρασία (Ps. Sal. $4_{,3}$ Mt. $23_{,25}$.)

[2]) vgl. II. Bar. $9_{,1}$.

[3]) vgl. Ps. Sal. $2_{,28}$ ff. IV. Esr. $4_{,10}$ff.$_{,21}$.

[4]) vgl. bes. Ps. Sal. $5_{,12}$ IV. Esr. $8_{,49}$.

[5]) vgl. I. Hen. $46_{,6}$.

[6]) vgl. auch die Ausdrücke ταπεινοῦν (Mt $18_{,4}$. $23_{,12}$. Lc. $14_{,11}$. $18_{,14}$. $3_{,5}$. IV. Esr. $8_{,49}$), ταπεινός (Mt. $11_{,29}$. Lc. $1_{,52}$ Ps. Sal. $5_{,12}$), ταπείνωσις (Ps. Sal. $2_{,35}$. $3_{,8}$. Lc. $1_{,48}$.).

Grundstimmung eines Christen sein.[1]) Sich selbst erniedrigen soll der Mensch, sonst muß ihn Gott erniedrigen.[2]) Was den Menschen so niederbeugen soll, ist das Bewußtsein der eigenen Sünde[3]) im Blick auf Gottes Vollkommenheit.[4])

Höher noch als die Demut steht die Nächstenliebe. Sie verbietet in der Apokalyptik nicht nur, Böses dem Nächsten zuzufügen,[5]) sie geht weiter zu der positiven Forderung der Langmut,[6]) der Barmherzigkeit[7]) und Güte[8]). Wiederholt zählt II. Hen.[9]) Werke der Barmherzigkeit auf, die er von den Gerechten erwartet: Brot sollen sie den Hungernden brechen, die Nackten kleiden, die Gefallenen aufrichten, den Hilflosen aufhelfen, die Armen unterstützen.[10]) Liebe ist also als Mitleid und Wohltun verstanden. Auch in den Evangelien stellt sich die Liebe oft dar als wohltätiges Helfen, [1]) als eine Barmherzigkeitsübung an armen, hilfsbedürftigen Menschen, und hält sich soweit ganz auf der apokalyptischen Höhenlage.[12])

---

1) vgl. Mc. $10,_{15}$. Mt. $18,_{3}$. Lc. $18,_{17}$.

2) vgl. Mt. $23,_{12}$. Lc. $18,_{14}$. $14,_{11}$.

3) vgl. Lc. $18,_{13}$. $15,_{18\cdot 21}$.

4) vgl. Mc. $10,_{18}$ Mt. $19,_{17}$. Lc. $18,_{19}$.

5) vgl. Sib. III, 630 I. Hen. $91,_{7}$. $95,_{5}$.

6) vgl. II. Hen. $50,_{2}$. $66,_{6}$.

7) vgl. Ps. Sal. $17,_{15}$.

8) vgl. I. Hen. $61,_{11}$.

9) Freilich muß an manchen Stellen die Möglichkeit späterer christlicher Bearbeitung wenigstens erwogen werden.

10) vgl. II. Hen. 9. $44,_{4}$. $50,_{1\cdot 2}$. $63,_{1}$ ff.

11) vgl. Mt. $5,_{7}$ $7,_{12}$. Lc. $6,_{36}$. $10,_{29}$ ff. Mt. $6,_{3}$ f. Mc. $10,_{21}$ = Mt. $19,_{21}$. = Lc. $18,_{22}$. Lc. $11,_{41}$. $18,_{8}$. Mt. $25,_{34}$—$_{46}$ Mc. $12,_{41}$—$_{44}$ = Lc. $21,_{1}$—$_{4}$.

12) vgl. die auffallenden gedanklichen Parallelen: II. Hen. 9 u. Mt. $25,_{34}$ II. Hen. $44,_{4}$ u. Mt. $5,_{42}$ II. Hen. $50,_{4}$ u. Lc. $14,_{14}$. II. Hen. $61,_{1}$ u. Mt. $7,_{12}$ (Lc. $6,_{31}$).

## II.

## Unterschiede zwischen der Ethik der Evangelien und der Ethik der Apokalypsen.

1. Nachdem wir im vorhergehenden Kapitel die Uebereinstimmungen, die sich zwischen der Ethik der Evangelien und der Ethik der Apokalypsen finden, nachgewiesen haben, kommen wir jetzt zur Gegenfrage: Steht die Ethik der Evangelien ganz auf apokalyptischer Stufe, oder inwiefern unterscheidet sie sich von der apokalyptischen Ethik, mit anderen Worten, inwiefern bieten die Evangelisten mit ihrer Ueberlieferung der Ethik Jesu Neues?

Wir hatten gesehen, daß ebenso wie in der Apokalyptik auch in den Evangelien die Eschatologie ihren Einfluß geltend macht. Aber es ist doch ein gradueller Unterschied zwischen den Evangelien und der Apokalyptik vorhanden; in den Evangelien werden unter der Einwirkung der Eschatologie viel schärfere Forderungen aufgestellt. Die Apokalyptik fordert Treue gegen Gott und seine Gebote; aber wo fordert sie dazu auf, Vater und Mutter u. s. f. um des Bringers des nahen Gottesreiches willen zu verlassen, wie es die Evangelien tun?[1]) In der Apokalyptik hat die Armut auch religiösen Wert, in ihr wird gewiß von der Nichtigkeit alles Irdischen geredet,[2]) aber nirgends erhebt sie die Forderungen, alles zu verlassen, alles zu verkaufen fürs Reich Gottes.[3]) Die Apokalyptik kommt doch

---

[1]) Mt. $8,_{22}$ = Lc. $9,_{60}$. Mt. $19,_{29}$ = Mc. $10,_{29}$ = Lc. $18,_{29}$ Mt. $10,_{37}$. Lc. $14,_{26}$.

[2]) Ps. Sal. $17,_{33}$. II. Bar. $85,_{4}$. $83,_{10}$ ff.

[3]) Mt. $19,_{27}$ = Mc. $10,_{28}$ = Lc. $8,_{28}$ Mc. $1,_{18}$ Mt. $4,_{20\cdot22}$ Lc. $5,_{11}$. Mt. $10,_{9}$ = Mc. $6,_{8}$ = Lc. $9,_{3}$. Lc. $10,_{4}$. Mt. $13,_{44\cdot46}$.

nicht ganz frei von der im Judentum üblichen Hochschätzung der Erdengüter. Die Apokalyptik fordert Kampf gegen die Sünde, aber nirgends zeigt sie den entschiedenen Ernst von Matth. $5_{,29}$ = Marc. $9_{,47}$ f., wo das Teuerste, Unentbehrlichste geopfert werden muß, wenn es zur Sünde führen und so vom Reich Gottes ausschließen könnte. Die Apokalyptik erträgt auch im Blick aufs nahe Gottesgericht das Unrecht der Gegner; aber wo geht die Nichtachtung des eigenen Rechts, die Selbstverleugnung so weit wie Matthäus $5_{,39}$ ff.?[1]) Die Evangelien zeigen alo einen Heroismus, der von der Apokalyptik nicht erreicht ist, einen Heroismus, der alles zu opfern, alles preiszugeben bereit ist, nur um die Seele zu retten, um das Reich Gottes zu erlangen.

2. Die Herrschaft Gottes, die in ihrer Endherrlichkeit erst in der Zukunft erscheinen soll, wird in den Evangelien auch schon als gegenwärtig wenigstens in ihren ersten Anfängen angesehen.[2]) Der Sinn der

---

[1]) Bei Lucas in der Parallelstelle ($6_{,29}$) ist der Verzicht auf Vergeltung nicht als Selbstverleugnung, sondern als Beweis der Nächstenliebe im Unterschied zu Matthäus $5_{,39}$ (Meier-Weiß, Kom. zu dieser Stelle) aufgefaßt.

[2]) Während Joh. Weiß dies zugibt, vertritt W. Wrede (Vorträge und Studien, 1907 S. S. 108. 113) den Standpunkt, daß nicht ein klaffender Widerspruch in die Anschauung über den Zeitpunkt des Gottesreiches kommen darf und man so gezwungen wird, eine andere Deutung als die gewöhnliche für die Stellen, die das Reich Gottes als gegenwärtig erscheinen lassen, zu suchen. So gibt er denn für die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig die Deutung: es wächst der Kreis derer, die dieses einst kommenden Reiches teilhaftig werden sollen (a. a. O. S. 113). Auch wenn man, worauf W. hinweist, sehr wohl beachtet, daß die ungenaue Einleitungsformel der Gleichnisse „das Himmelreich ist gleich" richtiger so umschrieben wird „Mit dem Himmelreich geht es so zu, wie wenn . . . . .", so bleibt doch bestehen, daß im Gleichnis das Himmelreich charakterisiert werden soll, nicht die Leute, die darauf warten. Zum Ausgangspunkte der Argumentation

Gleichnisse Marcus $4,_{1}$ f. = Matthäus 13,1 f. = Lucas 8,4 ff. Matthäus $13,_{24}$—$_{30}$ Marcus $4,_{30}$ ff. = Matthäus $13,_{31}$ f. = Lucas $13,_{8}$ f. Mt. $13,_{33}$ = Lc. $13,_{20}$ f. Mt. $13,_{36}$—$_{43}$ ist doch offenbar der, daß das Reich Gottes weder „plötzlich vom Himmel fällt, noch über Nacht aus dem Erdboden emporsteigt, sondern daß es auf dem Wege eines zeitlichen Verlaufs zustande kommt".[1]) Gewiß, diese Vorstellung vom Reich Gottes war in den drei ersten Evangelien immer die untergeordnete, und doch war sie dabei von nicht unerheblicher Bedeutung für die Ethik. In der Apokalyptik ist die eschatologische Vorstellung vom künftigen Aion völlig herrschend. Der große Aion ist noch nicht da; so hat man denn die Möglichkeit, ihn sich in den mannigfaltigsten Farben auszumalen. Dabei fällt ein Hauptgewicht auf die Spekulation über die sinnliche, äußerliche Glückseligkeit. Die Apokalyptik gefällt sich im Schwelgen in allen diesen bunten Erwartungen. Anders steht es in den Evangelien. Wenn man sie in dem Punkt gegen die Apokalyptik hält, merkt man eine bestimmte Zurückhaltung, die sie gerade in dieser Frage nach den Gütern des Reiches Gottes sich auferlegen.[2])

---

Wredes ist dann noch zu sagen, daß es ein vorher gefaßtes dogmatisches Urteil ist, wenn er meint, daß diese Anschauung von der Herrschaft Gottes ganz einheitlich sein müßte. Das würde freilich unserem modernen Denken sympathisch sein, aber es ist kein Gesetz, nach dem alle Ueberlieferung hinsichtlich ihrer Echtheit gemessen werden kann. Die wissenschaftliche Arbeit soll versuchen, große einheitliche Richtlinien aufzufinden, jedoch darf man nicht ohne weiteres Züge des religiösen Lebens unter vorher aufgestellte Gesetze zwingen und so vergewaltigen.

[1]) H. J. Holtzmann, a. a. O. I, S. 228. So nebenbei wird auch in den Apokalypsen die Herrschaft Gottes als „in einem gewissen Sinne immer, also auch in der Gegenwart vorhanden" (Bousset a. a. O., S. 245) angesehen. (Dan. $4,_{34}$ Ps. Sal. $17,_{4}$. I. Hen. $84,_{2}$).

[2]) Es braucht trotzdem nicht übersehen zu werden, daß auch n den Evangelien die sinnlichen Erwartungen, die äußerlich ausgemalten Glücksgüter ein Rolle spielen.

Aber wichtiger für uns ist noch etwas anderes. Hat die Herrschaft Gottes schon ihren Anfang auf Erden genommen, war sie schon überall dort zu finden, wo getreue Jesusjünger als Gotteskinder den Vater anrufen und die Brüder lieben, ohne daß von äußerem Glanz etwas zu sehen ist, so mußte die Reichsvorstellung dahin vertieft werden, daß der Hauptton nicht auf die eschatologische Herrlichkeit gelegt wurde, sondern auf das Reich als Sammelpunkt religiöser und sittlicher Kräfte. Unterscheidet sich die Gottesherrschaft, soweit sie schon auf Erden sich verwirklicht, nicht durch äußere Macht, so muß eben in einem zarteren religiösen und sittlichen Leben ihr Uebergewicht, ihre Ueberlegenheit über die Welt liegen. Darum zeigen vornehmlich die drei ersten[1]) Evangelien ein verfeinertes Verständnis und Interesse für die Frage, wie die Herzen der Reichsgenossen beschaffen sein müssen. In der Apokalyptik ist viel von Sündern und Gerechten die Rede. Es werden einzelne Sünden scharf verurteilt, und es wird zu gewissenhafter Gesetzesbeobachtung gemahnt. Aber es muß doch gesagt werden, daß der Akzent lange nicht so stark auf den sittlichen Imperativen ruht wie in den drei ersten Evangelien. So nehmen die sittlichen Fragen in der Apokalyptik bei weitem nicht den breiten Raum ein und werden nicht so eingehend erörtert wie bei Matthäus, Marcus und Lucas.

Wichtig, weil völlig abweichend von der apokalyptischen Vorstellung, ist die Fassung des Begriffes „Herrschaft Gottes" in Lucas $17_{21}$ f.[2]) Hier ist die

---

[1]) Daß dies im vierten Evangelium nicht so der Fall ist, hängt mit seinem theologischen, lehrhaften Charakter zusammen, wonach es mehr die δόξα des Logos, sein Verhältnis zu Gott und der Welt schildern will.

[2]) Am nächsten stehen diesem Worte noch Marcus $7_{15,21}$ (Ausführung über die Herzensreinheit), besonders die Verbindung der 2. und 3. Bitte Mt. $6_{10}$ (vgl. v. Dobschütz, Th. St. Kr., 1911, S. 5).

βασιλεία nicht das Reich der Juden, „das nach einer großen Katastrophe irgendwo anfangen und zuletzt in Jerusalem etabliert werden soll. Es ist aber auch nicht die christliche Gemeinde, die bei Matthäus gewöhnlich darunter verstanden wird. Ὑμῶν spricht zwar nicht dagegen, . . . . . . wohl aber der Umstand, daß die christliche Gemeinde doch auch eine äußerliche Organisation ist . . . . . . . . . . . Vielmehr ist das Reich . . . . . . als ein Prinzip gedacht, das unsichtbar in den Herzen der einzelnen wirkt“.[1]) Mit dieser Vorstellung ist Lucas weit von der Apokalyptik abgerückt und bewegt sich auf den vierten Evangelisten zu.[2]) In deutlicher Korrespondenz nämlich zu der eben festgestellten Fassung des Begriffes „Reich Gottes“ steht die Johanneische Vorstellung vom ewigen Leben. Das ewige Leben ist für den 4. Evangelisten nicht nur ein Zukunftsgut, das den Frommen erst am Ende dieser Welt zufällt, sondern bereits gegenwärtiger Heilsbesitz. Wer an den Sohn glaubt, hat schon hier auf Erden ewiges Leben ($3,_{36}$. $5,_{24}$. $8,_{51}$ f. $10,_{28}$. $11,_{26}$. $7,_{38}$). Dasselbe Leben hat der, welcher die Worte Jesu in sich aufnimmt ($5,_{24}$. $17,_{3}$.). Der Uebergang vom Tode zum Leben ist für diese Menschen schon erfolgt ($5,_{24}$.). Was in der Apokalyptik also noch Erwartung ist, ist bei Johannes bereits Gegenwart. Damit ist die Eschatologie im Grunde überwunden. Da bei Johannes diese Anschauung die übergeordnete ist, weicht auch seine Ethik von der Apokalyptik gerade in den Punkten ab, in denen

---

[1]) Wellhausen, Das Evangelium Lucas, 1904, S. 95. W. rechnet hierher auch noch Mt. $13,_{33}$ = Lc. $13,_{20}$ f; allein in diesem Gleichnis sind die Vergleichspunkte der geringe Anfang und die überraschende Größe des Ausgangs und nichts anderes (Lietzmann, a. a. O., S. 250. Joh. Weiß, a. a. O. I, 334).

[2]) Die Erklärung von ἐντὸς ὑμῶν als „mitten unter Euch“ ist sprachlich nicht zu rechtfertigen; für diesen Gedanken stand ἐμμέσῳ zur Verfügung (Th. St. Kr, 1911, S. 6).

sonst die eschatologische Erwartung ihren bestimmenden Einfluß bemerkbar machte. So ist der Bußruf aus dem 4. Evangelium ganz verschwunden. Gewiß, auch Johannes will nichts zu schaffen haben mit der Finsternis dieses κόσμος. Aber er redet nicht von μετάνοια, dafür setzt er die Forderung der „Wiedergeburt", d. h. nicht die negative, sondern die positive Seite an der Sache wird betont, nicht die Abkehr von Sünde und Welt, sondern die Ausstattung mit neuen Lebenskräften ($3_{3,5,7}$). Ferner wenn auch das Schema von Leistung und Lohn im vierten Evangelium nicht fehlt, ist dennoch der Lohn ein bereits gegenwärtiger Besitz, ewiges Leben ($3_{36}$. $5_{24}$. $8_{51}$. $10_{28}$. $17_{3}$), Gottesliebe ($14_{21}$. $15_{11}$. $17_{36}$), Friede ($14_{27}$.), Heiliger Geist ($15_{26}$).

Dies Gottesleben im Menschen ist nicht untätig, es muß sich auswirken, und so finden sich hier die ersten Ansätze zu einer Betrachtung, die, an der Apokalyptik gemessen, einen starken Wandel in der Stellung zur Welt bedeutet. Die Welt wird der Ort zur Verherrlichung Gottes ($9_{3,4}$). Die Jünger sollen in der Welt ihres Meisters Werk vollenden ($15_{8}$. $17_{21-23}$). Ja, die Sehnsucht nach Erlösung, Entrückung aus der Welt kann soweit zurücktreten, daß Joh. $17_{15}$ schreibt: „Nicht bitte ich, daß Du sie aus der Welt fortnimmst", ein der Apokalyptik ganz fremder Ton (vgl. auch $17_{18}$). Mit alledem rückt Johannes von apokalyptischen Stimmungen ab und nähert sich hellenistischem Empfinden.

Bei dieser Auffassung des vierten Evangelisten vom ewigen Leben ist die ganze Ethik auf die nach christlicher Anschauung allein mögliche und notwendige Wurzel zurückgeführt. Die Apokalyptiker und auch die drei ersten Evangelisten reflektieren nicht über die Kraftquelle des sittlichen Lebens, sie stellen einfach ihre Forderungen auf. Nach dem vierten Evangelium ist der Mensch „von oben" geboren,

Kräfte ewigen Lebens pulsieren in ihm. Die Sittlichkeit ist demnach das Ausströmen ethischer Kräfte aus dem im Menschen vorhandenen Quell ewigen Lebens ($7,_{38}$ vgl. $3,_{21}$).

Dies ewige Leben hat der, welcher in mystischer Vereinigung mit Christus und Gott bleibt ($15,_{4,5}$), oder anders ausgedrückt, der, welcher glaubt. Denn Glaube ist für Johannes nicht nur Vertrauen ($5,_{24}$) oder Fürwahrhalten ($5,_{47}$. $10,_{25}$), sondern das Charakteristikum des Johanneischen Glaubens ist die Mystik, die Verbindung mit Christus in seiner Einheit mit Gott.[1]) So ist für Johannes der Glaube die Hauptforderung, die Wurzel des Lebens in dem Menschen, damit die Wurzel der Sittlichkeit. Jetzt erst hat der Glaube eine feste Beziehung zur Sittlichkeit bekommen, er ist die Grundlage des gesamten ethischen Lebens. Ist aber das sittliche Handeln nur Ausfluß des im Menschen pulsierenden göttlichen Lebens, so ist im Prinzip dem Lohngedanken, dem Rechnen nach einzelnen Leistungen, nach guten verdienstlichen Werken, der Boden entzogen. Der Lohngedanke tritt denn auch bei Johannes fast ganz zurück.[2])

3. Das Formalprinzip der Ethik ist in der Apokalyptik wie in den Evangelien das Gesetz. Es war

---

[1]) Der Johanneische Glaube hat noch als Parallelbegriff den des Erkennens. Damit rückt der 4. Evangelist dem Hellenismus nahe. Es ist aber nicht ein nur theoretisches Erkennen, vielmehr wie in der griechischen Philosophie: „das Erkennen bedingt eine einseitige Berührung des Subjekts und Objekts. Für Johannes ist Glaube die Bewegung des ganzen Menschen auf Christum hin, zur Einigung mit ihm, und umfaßt Erkenntnis, Liebe und Folgsamkeit“ (Pfleiderer).

[2]) Wir sahen, in den drei ersten Evangelien ist an einigen Stellen der Lohngedanke auch überwunden, und es soll nicht übersehen werden, daß es an diesen Stellen mit solcher Ausschließlichkeit, so pointiert geschieht wie nirgends in der Apokalyptik. An Lucas $17,_{10}$ und Matthäus $20,_{15}$ reicht kein apokalyptisches Wort heran.

aber bereits gezeigt, daß oft hier wie dort bei ὁ νόμος von den jüdischen Zeremonialgeboten abgesehen wurde und mit νόμος einfach das Sittengesetz, das allgemein sittliche Empfinden der Menschheit gemeint war. Aber nie ist in der Apokalyptik das Zeremonialgesetz ausdrücklich als unwesentlich erklärt. Es darf vielmehr nur von einem gelegentlichen Zurücktreten dieser Gesetzesvorschriften gesprochen werden. Weiter verfolgt ist diese Richtung nicht mit der Konsequenz worden daß die Zeremonialgebote prinzipiell abgelehnt wurden. In den Evangelien allerdings ist auch diese Folgerung gezogen.[1]) In ihnen findet sich die prinzipielle Beseitigung ritueller Gesetzesvorschriften. Mögen die Sabbatstreitigkeiten sich nur gegen die pharisäisch-kasuistische Auslegung des Gesetzes richten,[2]) einem prinzipiellem Bruch mit der Zeremonialgesetzgebung kommt es gleich, wenn Mc. $7,_{21}$—$_{23}$ = Mt. $15,_{1}$—$_{20}$ (vgl. Mt. $23,_{26}$, Lc. $11,_{41}$)[3]) eine Verunreinigung durch Speisen für unmöglich angesehen

[1]) Das Verbot des Eides (Matthäus $5,_{33}$—$_{37}$) findet sich auch II. Hen. 49; und Matthäus $5,_{38}$—$_{42}$ (Verbot der Wiedervergeltung) berührt sich mit II. Hen. $50,_{4}$. $44,_{4}$. $66,_{6}$. Diese Stellen stehen in der gesamten apokalyptischen Literatur so vereinzelt da, daß mit der Möglichkeit christlicher Ueberarbeitung gerechnet werden muß.

[2]) Zu beachten ist die schroffere Form, die Marcus $2,_{27}$ im Verhältnis zu Matthäus und Lucas bietet. Zu beachten ist ferner der wörtliche Anschluß des Lucas an seine Marcusvorlage; selbst das ἔξεστιν (Mc. $2,_{26}$) des Marcus läßt er stehen, ($6,_{4}$.), obwohl zu seiner Zeit die Tempelordnung schon aufgehoben war; Matthäus schreibt darum schon ἐξὸν ἦν (Mt. $12,_{4}$). Lucas schließt sich sklavisch hier, wo es sich um jüdisch-kultische Sitten handelt, an seine Marcusvorlage an. Man sieht hieraus, wie wenig Interesse und Verständnis Lucas für das Judentum und seine Einrichtungen hatte. Zu Marcus $2,_{27}$ vgl. II. Bar. $14,_{18}$.

[3]) Lucas berichtet auch Heilung vom Aussatz ($5,_{12}$ ff.), bringt die jüdische Vorschrift (δεῖξον σεαυτὸν τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε . . . καθὼς προσέταξεν Μωυσῆς) über Reinigungsriten vor; aber daß er über diese mehr historische Notiz hinaus kein Interesse und

wird. Auf den Gedanken, daß man sich durch Genuß einzelner Speisen, durch äußere Berührung und Befleckung unrein machen könne, beruht die ganze levitische Gesetzgebung. In den Evangelien dagegen ist der Mensch je nach der Verfassung seines Herzens rein oder unrein. Ebenso hinfällig sind diese Gebote für Johannes geworden ($13_{,11}$. $15_{,3}$.). Nicht äußere Riten erhalten den Menschen rein, Reinheit ist vielmehr nur zu erzielen „um des Wortes willen" ($15_{,3}$), d. h. unter der läuternden, heiligenden Einwirkung Jesu sind die Jünger unheiligen Mächten entrissen. Ebenso ist der Bruch mit den Dt. $24_{,1}$ f. gegebenen Ehegesetzen nicht wegzuleugnen, wenn Matthäus $19_{,3-12}$ = Marcus $10_{,2-12}$ (vgl. Matthäus $5_{,32}$, Lucas $16_{,18}$) die Ehe als unauflöslich hingestellt wird. Die Schöpfungsordnung, d. h. der ursprüngliche Gotteswille wird gegen das jüdische Gesetz ausgespielt. Mit alledem sind offensichtlich eine Reihe von Zeremonialgeboten außer Kraft gesetzt. Der Aeußerlichkeit ist ihr Wert genommen. Die Reinheit ist aus der rituellen ganz in die sittliche Sphäre versetzt. An die Stelle der äußeren Reinheit ist eine höhere getreten. Die Zeremonialgesetze sind also eine veraltete Position geworden, ein durchgreifender Unterschied zur Apokalyptik. Freilich sind auch hierbei Unterschiede bei den einzelnen Evangelisten bemerkbar. Nicht alle haben die Tragweite der eben behandelten Worte voll gewürdigt. An Matthäus spürt man die Scheu, offen auszusprechen, daß der

---

kein Verständnis für die levitischen Reinigungsgesetze hat, verrät er dadurch, daß er die prinzipielle Auseinandersetzung Marcus $7_{,1-23}$ fortläßt. Bezeichnend für Lucas ist auch $11_{,40}$ f; mit V. 40 tritt er einer besonderen Wertschätzung äußerer Reinigkeitsvorschriften entgegen. Schon V. 41 aber zeigt, wie wenig Verständnis er überhaupt dafür hat; die Hauptsache sind ihm Almosen. Daneben verschwinden die äußeren Reinigkeitsgesetze.

eine Teil des Gesetzes aufgehoben sei.[1]) Jesus stellt er gern noch als den hin, der nicht gekommen ist, Gesetz und Propheten zu beseitigen, sondern zu „erfüllen“, d. h. „zum vollen Ausdruck zu bringen, in seiner wahren Bedeutung darzustellen“,[2]) den dort ausgesprochenen Gotteswillen ganz in seiner Tiefe zu erfassen und zu verwirklichen.[3]) Er glaubt, daß die Satzungen der Pharisäer nicht aufgegeben zu werden brauchen;[4]) sie können noch mit fortbestehen; aber die Hauptsache bleibt auch ihm dabei der sittliche Kern des Gesetzes, den gerade er im Gegensatz zur jüdischen Ethik herausarbeitet (vgl. Kapitel 5—7). Marcus zieht die mit den Worten über die Reinigung

---

[1]) Sehr bezeichnend ist das Verhältnis von Matthäus $15,_{21}$ zu Marcus $7,_{24}$. Nach Marcus geht Jesus in das heidnische Haus. Matthäus dagegen läßt mit Rücksicht auf die levitische Reinheit Jesus nicht einmal das heidnische Gebiet betreten, sondern die Frau zu Jesus kommen. Matthäus will noch in den Grenzen des Gesetzes bleiben entsprechend seinem Kanon ($23,_{23}$): ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι. Ebenso läßt Matthäus das καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα aus Marcus $7,_{19}$ fort. Marcus bringt mit diesen Worten seine prinzipielle Ablehnung der äußeren Reinigungsgebote klar zum Ausdruck. So prinzipiell geht Matthäus nicht vor.

[2]) Lietzmann, Handbuch II., 1 S. 187.

[3]) So dürfte πληρῶσαι ($5,_{17}$) zu verstehen sein. Es kann nicht bedeuten, das Verheißene nun verwirklichen; denn im ganzen Zusammenhange wird nirgends von Erfüllung irgendwelcher Weissagungen gesprochen. Es kann auch nicht bedeuten, daß er die Gottesoffenbarung, die noch nicht in vollendeter Gestalt vorliegt, nun zu vollendetem Ausdruck und vollendeter Darstellung bringen wird. Denn dann würde Matthäus doch das Gesetz wieder überholt sein lassen.

[4]) vgl. Matthäus $23,_{23}$. Zu beachten ist aber die negative Formulierung bei der Aufrechterhaltung der pharisäischen Satzungen: „jenes nicht beiseite lassen,“ während es mit Bezug auf Recht, Erbarmen und Treue heißt, „dies sollte man tun.“ Wenn Lucas dies Wort auch übernommen hat ($11,_{42}$), so zeigt er damit nur seine Verständnislosigkeit für das spezifisch Jüdische; denn in Wirklichkeit richtet er sich nicht nach diesem Grundsatz.

gegebene Konsequenz ohne Umschweife. Lucas zeigt weder Interesse noch Verständnis für die jüdischen Zeremonialgesetze. Auch für Johannes haben diese Gesetze ihre Rolle ausgespielt.[1])

Wie ist diese Stellung der Evangelisten zu erklären? Nur von einem Gesichtspunkte aus kann man sie verstehen: In den Evangelien wird entschiedener Ernst gemacht mit dem ethischen Prinzip innerer Wahrhaftigkeit. Das Prinzip bricht hier mit mehr Kraft und Frische durch. Die Apokalyptik legt wohl auch Wert auf Innerlichkeit, auf innere Wahrhaftigkeit, aber an die Feinheit des Empfindens, die aus Mt. $5_{,21}$ ff. $_{28}$. $6_{,18}$. $23_{,26}$ = Lc. $11_{,41}$ Mt. $15_{,11}$ f. = Mc. $8_{,9}$ ff. Mt. $15_{,20}$ = Mc. $7_{,23}$ Mt. $12_{,12}$ = Mc. $3_{,4}$ = Lc. $6_{,9}$ und Mc. $10_{,11}$ f. = M. $5_{,31}$ f. = Lc. $16_{,18}$ und Joh. $13_{,11}$, $15_{,3}$ spricht, reicht keins ihrer Worte heran. Aus den Evangelien redet nicht nur das Gesetz, sondern sittliche Kraft und Eigenart. Innere Wahrhaftigkeit fordert die Apokalyptik wohl und versteht darunter die Uebereinstimmung zwischen gesetzlich vorgeschriebenem Tun und Herzensstimmung. In den Evangelien zeigt sich darüber hinaus eine Wahrhaftigkeit, die wirklich die Entfaltung des inneren sittlichen Kerns eines Menschen ist, des freien sittlich bestimmten Willens, der sich nur an das Gesetz des sittlichen Empfindens hält, dann auch äußerlich gesetzliche Bestimmungen umstürzt, wo sie außerhalb des innersten sittlichen Bewußtseins liegen und gleichsam nur Selbstzweck sind.[2])

---

[1]) Nach dem 4. Evangelisten existiert für Jesus keine Pflicht, nach Jerusalem zum Fest zu gehen ($7_{,2,8,9}$.). Das Opferinstitut ist außer Kraft gesetzt, nachdem Christus als Opferlamm gestorben ($19_{,36}$ vgl. $1_{,36}$. $1_{,29}$. $11_{,51}$ f.).

[2]) Natürlich kommt dies Prinzip in dieser Konsequenz nur stellenweise zum Durchbruch, und es ist schon darauf hingewiesen, wie Mt. es mit dem hergebrachten Standpunkt zu vereinbaren versucht. Am reinsten hat es Johannes (vgl. $3_{,21}$) durchgeführt.

4. Als vornehmste und vollkommenste Gesetzeserfüllung gilt darum den Evangelisten die Liebe zum Nächsten.[1]) Alle Gebote werden in der Forderung der Bruderliebe zusammengefaßt. Gesetz und Propheten sind erfüllt, wo diese sich auswirkt. Der Mensch soll nicht bei allem Tun ängstlich nach kleinen, kleinlichen Vorschriften fragen, sondern lediglich danach sein Verhalten einrichten, daß die Liebe die treibende Kraft bleibt, daß sie zu ihrem Recht kommt. Diese Zusammenfassung des ganzen Gesetzes fehlt in der Apokalyptik. Auch das Wesen dieser Nächstenliebe ist in den Evangelien viel tiefer erfaßt als in der Apokalyptik. Die Liebe ist nicht nur Geben, Wohlwollen, Mitleid, Barmherzigkeit. Zum Wesen der Liebe gehört Heroismus und Universalismus. Die Liebe ist nicht nur Geben, sondern Vergeben, d. h. ein Ueberwinden des eigenen Ich.[2]) Liebe umfaßt gewiß Mitleid, Wohlwollen, Barmherzigkeit, sie ist aber damit für die Evangelisten noch nicht erschöpft. Ueber bloßes Wohlwollen geht es hinaus, wenn der barmherzige Samariter sein Leben wagt (Lucas $10_{,25}$ ff.), wenn man für den Feind, der vielleicht gar keine Hilfe braucht, noch beten, ihm Segen anwünschen kann (Lucas $6_{,28}$), ja wenn man sein Leben läßt für seine Freunde (Joh. $15_{,13}$.). Bloße Barmherzigkeitsübung ist Liebe da nicht, wo nicht nur vom Ueberfluß gegeben, sondern das Letzte geopfert wird.[3]) Die ganze Intensität der Liebe zeigt sich in ihrer Charakteristik als ein Dienen[4]) für die Brüder. Diese Liebe kennt keine

---

[1]) Mt. $7_{,12}$ Mc. $12_{,28}$—$_{31}$ = Mt. $22_{,34}$—$_{40}$. Lc. $20_{,27}$. Joh nennt immer nur dies eine Gebot der Liebe, es ist ihm also das allumfassende $15_{,10,12,17}$.

[2]) Mt. $6_{,12}$ = Lc. $11_{,4}$. Mt. $6_{,14}$. $18_{,21,35}$. Mc. $11_{,25}$.

[3]) Mc. $12_{,41}$—$_{44}$ = Lc. $21_{,1}$—$_{4}$.

[4]) Mt. $23_{,11}$ = Mc. $9_{,35}$ = Lc. $9_{,48}$. Mt. $20_{,26}$ = Mc. $10_{,45}$ = Lc. $22_{,26}$. Joh. $13_{,4}$ ff. $13_{,14}$.

Schranken, sie überbrückt selbst die Schranken des Volkstums.[1]) Sie schrickt nicht zurück vor dem Abtrünnigen, der im Dienst des Bedrückers steht (Mt. $9_{,9}$ ff. und Par.), sie zieht ihre Hand nicht von dem tief gesunkenen Menschen weg (Lc. $7_{,36-50}$). Diese Liebe macht nicht einmal Halt vor dem „Feind um des Glaubens willen" (Joh. Weiss). Das ist eine grundsätzlich andere Stellungnahme, als sie sich in der Apokalyptik findet. Die Apokalyptik rechnet mit Vergeltung, d. h. mit Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen. Für die Gegner um des Glaubens willen stand bei den Frommen Pein, Qual und Vernichtung fest Mit diesen Feinden wollte man nichts zu tun haben, man sonderte sich von ihnen ab, man ertrug ihre Feindschaft und half sich darüber hinweg mit der Erwartung einstiger Entschädigung der Frommen und Bestrafung dieser Feinde (Ps. Sal. $2_{,35}$). Im Gegensatz dazu fordern die Evangelien die prinzipiell entgegengesetzte Stellung: Liebe auch zu diesem Feind. Die Liebe in solcher Größe haben die Apokalyptiker nicht empfunden, ja kaum geahnt. Die Evangelisten fordern also Liebe, die ist „Affekt der Freude", die „opfert und empfängt zugleich", die „darum den Geliebten nicht bedrückt, wie das Mitleid dem Bemitleideten tut", „Liebe als Freude am Menschen, als Vertrauen auf ihn, als dies Innerlichste und Innigste, das alles schenkt und das Höchste erwartet".[2])

---

[1]) Lc. $16_{,29}$ ff. (H. Weinel, a. a. O., S. 89). Meyer-Weiss u. Zahn sehen es als selbstverständlich an, daß der unter die Räuber Gefallene ein Jude war. Aber Zahn sagt selbst kurz vorher, daß die Straße von Jerusalem nach Jericho „durch Reisende aller Art" belebt war. Lucas dürfte darum nicht ohne Absicht ἄνθρωπός τις schreiben. Gewiß, auch die Apokalyptik richtet nicht immer direkte Schranken zwischen Juden und Nichtjuden auf, aber nirgends ist ausdrücklich genug gesagt, daß die dem Juden nahe liegende Einschränkung dieses Gebots ,auf den Volksgenossen nicht gemacht werden darf. Das ist wohl zu beachten.

[2]) Weinel, a. a. O., S. 91.

Auch die Auffassung von der Demut ist in den Evangelien vertieft. Gerade bei dieser Forderung zeigt es sich, daß die apokalyptische Ethik vom nüchtern abwägenden und berechnenden Verstand diktiert ist, daß ihr das starke, von innen herausquellende sittliche Leben fehlt, das zu frisch pulsiert, um die Wucht der aufgestellten Grundsätze bald wieder durch allerlei Einschränkungen abzuschwächen. Die Apokalyptik fordert, daß der Mensch demütig ist; aber sie macht auch wieder die Einschränkung, daß der Mensch hierbei nichts übertreiben und etwa den eigenen Wert unterschätzen darf (Ass. Mos. $12_{,3}$). Was Demut ist, sagen unübertroffen Matthäus $6_{,3}$ („sondern wenn Du Almosen gibst, so wisse Deine Linke nicht, was die Rechte tut") und Marcus $10_{,18}$ = Mt. $19_{,17}$ = Lc. $18_{,19}$. Bei diesen Worten hat man den Eindruck, daß von solchem Standpunkte aus eine Mahnung vor allzu großer Demut unmöglich ist. Turmhoch erhebt sich solche Auffassung über die Apokalyptik.

5. Ein weiterer Unterschied zwischen der Apokalyptik und den Evangelien zeigt sich endlich in der Auffassung von der Sünde. Ueber das jüdisch-apokalyptische Verständnis der Sünde als Gesetzesübertretung führt es hinaus, wenn die Sünde beabsichtigtes Fernbleiben von Gott (Mt. $22_{,1-10}$, Lc. $14_{,15-24}$) oder eigenwillige Trennung von Gott (Mt. $18_{,12-14}$, Lc. $15_{,1-32}$) ist. Auch der 4. Evangelist sieht die Sünde so an. Sünde ist bei ihm Unglaube an Jesus ($16_{,10}$), und da Glaube Verbindung mit Christus in seiner Einheit mit Gott ist, so ist auch für ihn Sünde bewußte Loslösung von Gott.

6. Was ist das Neue in der Ethik der Evangelien? Neu sind nicht die einzelnen Forderungen, die erhoben werden; es werden formell die gleichen Tugenden wie in der Apokalyptik gefordert. Neu sind auch nicht immer die Motive und Normen. Neu ist vielmehr

der Heroismus, die Energie, die aus den einzelnen sittlichen Forderungen spricht. Neu ist die Vertiefung und das reinere Erfassen des Prinzips der inneren Wahrhaftigkeit. So tritt uns eine von der Apokalyptik nicht erreichte heroische Selbstverleugnung und entschlossene Weltverachtung entgegen. Eine Wahrhaftigkeit herrscht, die von außen an den Menschen herangebrachte Gesetze beiseite stellen kann, aber dafür eine Reinheit, Demut und Liebe fordert, die nicht nur äußeres Tun ist, sondern bis ins innerste Personeneben reicht, dort verankert ist, und die sich von diesem innersten Kern aus allenthalben nach außen projiziert, so daß Wahrhaftigkeit das ganze Personenleben umspannt. Die Reinheit ist ganz in die sittliche Sphäre verlegt. Die Liebe ist nicht nur Barmherzigkeit, sondern ein freudiges Vertrauen zum Menschen, selbstvergessenes Opfer, welches das Innerste und Beste schenkt, ohne eine Grenze, eine Schranke zu ziehen. Dabei ist die Ethik frei von nüchternem Abwägen. Neu ist endlich eine vertiefte Sündenauffassung: Sünde ist eigenwillige Entfernung von Gott.

Eine dem Hellenismus sich mehr nähernde Ethik als bei Matthäus, Marcus und Lucas bietet Johannes. Bei ihm ist die Herrschaft Gottes eine Wirklichkeit in der Gegenwart, im Leben des Menschen geworden. Johannes hat damit die Quelle der Sittlichkeit richtig erkannt, das im Glauben ergriffene Gottesleben, welches der „von oben“ Geborene hat. Daraus entspringt alle Sittlichkeit. Johanes hat sich so losgesagt von der moralistischen Fassung der Religion und der schematischen Auffassung der Sittlichkeit. Gewiß, an manchen Stellen wirkt das jüdisch-apokalyptische Erbe noch nach, aber im Grunde hat er die christliche Sittlichkeit richtig erfaßt und zum Ausdruck gebracht. Der Glaube ist die Grundlage der Ethik. Damit schwinden das Rechnen nach einzelnen Leistungen, der gesetz-

liche Schematismus; es kommt darauf an, aus der Wahrheit zu sein. Mit dem Glauben vom gegenwärtigen Besitz des ewigen Lebens tritt auch die eschatologische Färbung immer mehr zurück.

Wenn wir aufs Ganze sehen, werden wir sagen müssen: Im Vergleich mit der Ethik der Apokalyptik ist die Ethik der Evangelien heroischer, konsequenter, vertiefter.

# Schluß.

## Folgerungen.

### Ergebnisse der Untersuchung für die Geschichte des Urchristentums.

Unsere bisherige Untersuchung hat ergeben, daß die Ethik der Evangelien, besonders der drei ersten, vielfach übereinstimmt mit der Ethik der jüdischen Apokalyptik. Wir müssen demnach einen erheblichen jüdisch-apokalyptischen Einschlag auf die Ethik der Evangelien anerkennen. Der Einfluß ist bei den einzelnen Evangelisten verschieden. Am stärksten ist er bei Matthäus. Aber auch Marcus und ebenso der Heidenchrist Lucas zeigen jüdisch-apokalyptische Einwirkung, und der auf hellenistischem Boden lebende Presbyter Johannes ist davon wenigstens nicht frei. Auf judenchristlichem wie heidenchristlichem Boden ist also der Einfluß der Apokalyptik spürbar. Einwirkung des Judentums auf die Christengemeinden innerhalb und außerhalb Palästinas ist demnach zu beachten.

Weiterhin beobachteten wir Verständnislosigkeit für jüdische Vorstellungen nnd Interessen, leise Veränderungen des Ueberlieferungsgutes auf heidenchristlichem Boden.[1]) Apokalyptisch-jüdische Vorstellungen, die dem Heidenchristen unverständlich waren, traten zurück; andere Züge, die der hellenistischen Denkweise mehr entgegenkamen, wurden hervorgekehrt Es war natürlich, daß, je mehr das Christentum auf heidnischem

---

[1]) vgl. S. S. 53 f. 55. 56 Anm. 1. S. 57 Anm. 3. S. 64.

Boden sich verbreitete, der Hellenismus, die hellenistische Ethik, an Einfluß auf die urchristliche Ethik gewann.

Die Ethik des Urchristentums wird also, abgesehen vom Evangelium, wesentlich von zwei Mächten bestimmt, vom Judentum und vom Hellenismus. Das Christentum ging aus dem Judentum hervor, konnte darum auch in der Ethik seinen geschichtlichen Ursprung nicht verleugnen. Als es dann in die Welt außerhalb des Judentums übergriff, stieß es auf ein Leben der mannigfaltigsten geistigen und sittlichen Anschauungen, die zum Teil auch den urchristlichen entgegenkamen. Auch die Apokalyptik hatte gemeinsamen Besitz mit Vorstellungen der übrigen Welt und hatte so dem Urchristentum ein Erbe mitgegeben, das auch über das Judentum hinaus Anknüpfung bot. Da im Geschichtslauf das Gesetz der Kompromisse gilt, kann es nicht wundernehmen, wenn die urchristliche Ethik, von Haus aus jüdisch-apokalyptisch, ganz unbewußt mit hellenistischen Gedankengängen Kompromisse einging, zumal da auch im Heidentum viel vorhanden war, was dem Geist der Evangelien homogen war.

Mit dieser Tatsache der Beeinflussung der urchristlichen Ethik von diesen zwei Mächten ist aber das Problem gegeben: Wie hoch ist der Einfluß der hellenistischen Ethik gegenüber dem Judentum einzuschätzen? Die Antwort auf diese Frage ist von Bedeutung. Insbesondere machen wir uns klar, daß das Verständnis der späteren Entwickelung bis zur Bildung der altkatholischen Kirche von der Beantwortung des oben gestellten Problems abhängig ist. Viele Forscher haben für die urchristliche Sitte und Sittlichkeit immer mehr neben dem allgemein geschichtlichen Prozeß der Erstarrung und Vergesetzlichung die

hellenistische Einwirkung einseitig betont. Harnack[1]) erkennt dem Judentum wenig Einfluß zu. In gleichen Bahnen geht auch zum Teil noch Knopf.[2]) Besonders Soltau[3]) rechnet mit jüdischer Einwirkung so gut wie gar nicht; für ihn ist die antike Kultur der Nährboden für die Lehre Jesu wie für das spätere Urchristentum. Allein in dieser Frage weist uns das Ergebnis unserer Untersuchung in andere Richtung. Wir beachten folgendes: Die Tradition über Jesus und damit über seine Ethik spielte im Urchristentum eine entscheidende Rolle. Für die Christen traten neben dem Alten Testament die Gebote des „Κύριος" in den Vordergrund. Sicherlich nicht ohne auch einem vorhandenen Bedürfnis gerecht werden zu wollen, haben die „Vielen" (Lucas $1_{,1}$) es unternommen, Herrenworte aufzuzeichnen. Diese waren für die Christen Erbauung und Wegweiser zugleich. Der „Worte des Herrn Jesu" sollte man stets „gedenken" (Ap.-Gesch. $20_{,35}$); an die „Worte unseres Herrn Jesus Christus" hielt man sich in der Gemeindebelehrung (I. Tim. $6_{,3}$). Wie Paulus in Fragen der Sittlichkeit und Sitte, wo es nur ging, nach Herrenworten entschied,[4]) so werden sich erst recht die urchristlichen Gemeinden nach dem „Κύριος" gerichtet haben; und als die Evangelien bekannt waren, hatten sie eine besondere Bedeutung, da sie die meisten einzelnen sittlichen Weisungen enthielten. Der Inhalt der Evangelien war stark mitbestimmend für das sittliche Denken der Urchristenheit. Nun hat aber die geführte Untersuchung gezeigt, daß die Ethik der Evangelien stark jüdisch-apokalyptisch beeinflußt ist, ja

---

[1]) Dogmengeschichte 4. Aufl., I. S. 99 ff., 310 f. Ders., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2. Aufl., I, S. 54.

[2]) R. K., das nachapostolische Zeitalter, 1905, S. 30.

[3]) S., das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche, 1906, S. 20 f.

[4]) vgl. I. Cor. $7_{,10,25}$. $9_{,14}$. $11_{,23}$ ff. I. Thess. $4_{,15}$

einen wesentlich jüdisch-apokalyptischen Charakter trägt. Demnach ergibt sich der zwingende Schluß, das Judentum, die jüdische Ethik in erster Reihe unter den bestimmenden Faktoren in der urchristlichen Ethik, und damit in der Entwickelung des Urchristentums überhaupt zu nennen. Wenn wir sehen, wie späterhin die Religion immer mehr zur Moral wird, wie Gesetzlichkeit und Schematismus in der Sittlichkeit der sich heranbildenden altkatholischen Kirche zunehmen, so ist das also auf den vorherrschenden jüdischen Einschlag im Urchristentum zurückzuführen.[1])

Der stark jüdisch-apokalyptische Einschlag in der Ethik des Urchristentums war auch von Bedeutung bei der Ausbreitung der christlichen Religion und für die Ausbildung der Gemeinden. Einerseits brachte er Gefahren mit sich. So wurde die Propaganda der Judaisten erleichtert. Nicht mit Unrecht konnten diese hinweisen auf die vielen jüdischen Momente, die auch die heidenchristlichen Gemeinden ohne weiteres mitübernahmen. Es ist die Annahme nicht von der Hand zu weisen, daß sie wohl auch auf die vielen jüdischen Elemente, die sich in den Evangelien finden, hingezeigt haben werden. Gemeinden, die in den Anfängen christlichen Lebens standen und die christliche Ethik noch nicht prinzipiell erfaßt hatten, konnten dann leicht (vgl. die Galater) die judaistische Darstellung der Ethik als die gegebene Konsequenz ansehen, so daß der judaistischen Agitation der Erfolg leichter wurde.

Ferner war die urchristliche Ethik infolge ihrer jüdischen Bestimmtheit den Judenchristen eine teil-

---

[1]) Die jüdischen Einflüsse auf die Entwickelung des Urchristentums betonen wieder stärker Hilgenfeld und Weizsäcker, in neuester Zeit noch entschiedener v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, S. 109. Derselbe, die urchristlichen Gemeinden, 1902, S. 123 f., ganz besonders aber G. Hoennicke, das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert, 1908, S. 370 ff.

weise von früher bekannte Größe; sie verstanden sie also leicht und lebten sich darum schnell in sie ein. Wo sie nun zu stark das mit dem Judentum Gemeinsame betonten, bekamen die jüdischen Elemente in der Ethik die Oberhand und entstellten teilweise die urchristliche Ethik, führten zu einer noch stärkeren Judaisierung der urchristlichen Sittlichkeit.

Andererseits bot der Umstand, daß die urchristliche Ethik jüdisch beeinflußt war, wieder einen nicht unerheblichen Vorteil. Den Heidenchristen bot die urchristliche Sittlichkeit ein neues Ideal. Es fiel ihnen nicht leicht, diese neuen ethischen Anschauungen in ihrer Tiefe zu erfassen, festzuhalten und zu verwirklichen[1].) Nun gab es in den Gemeinden meist Juden oder doch viel Proselyten, welche vom Judentum Kenntnis hatten; und ihnen war die christliche Sittlichkeit infolge ihrer erheblichen Berührungen mit dem Judentum vertrauter. So hatte dadurch die neue Ethik in den Gemeinden schon einen etwas vorgebildeten Kern, der dann die Stütze der urchristlichen Sittlichkeit in den einzelnen Gemeinden sein konnte.

---

[1]) vgl. v. Dobschütz, die urchristlichen Gemeinden, 1902, S. 11—101, 125—251.

# Lebenslauf.

Am 23. Juli 1888 wurde ich, Herbert, William, Karl Preisker zu Deutsch-Rasselwitz, Kreis Neustadt OS. als Sohn des Kaufmanns Karl Preisker und seiner Gattin Anna, geb. Petrich geboren. Für Quinta vorbereitet, bezog ich Ostern 1900 das Kgl. Gymnasium zu Leobschütz, das ich Ostern 1908 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Darauf widmete ich mich 7 Semester dem Studium der Theologie in Halle a. S., Berlin und Breslau. Am 7. März 1912 bestand ich in Breslau die erste theologische Prüfung. Vom 1. April 1912 ab verwaltete ich das Pfarrvikariat in Dittmannsdorf, Krs. Waldenburg (Schles.), bis ich am 1. November desselben Jahres als ordentliches Mitglied in das Königl. Domkandidatenstift zu Berlin aufgenommen wurde. Vom 1. Oktober 1913 ab hielt ich mich im Elternhaus in Ratibor zu weiteren Neutestamentlichen Studien auf; mit dem 1. April 1914 übernahm ich das Pfarrvikariat in Leobschütz. Am 21. September 1914 bestand ich in Breslau die 2. theologische Prüfung und am 3. Februar 1915 vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau die Lizentiatenprüfung.

Während meiner Studienzeit waren folgende Herren Dozenten meine Lehrer: H. Achelis, Arnold, Bremer, v. Dobschütz, Drews, Gennrich, Greßmann, v. Hase, E. Haupt, G. Haußleiter, Hintze, Hölscher, J. Kaftan, Kawerau, Lasson, Loofs, Lütgert, Menzer, Moore, Roethe, Rothstein, C. Schmidt, Schultze, R. Seeberg, v. Soden, Steuernagel, Uphues, Weber, Wobbermin. Ihnen allen bin ich zu größtem Dank verpflichtet.

Ganz besonderen Dank schulde ich Herrn Professor D. Dr. Hoennicke für Anregung und Förderung meiner Neutestamentlichen Studien in den letzten Jahren und vornehmlich zu und bei der vorliegenden Arbeit.

# Thesen.

1.) Das Urchristentum war asketisch.

2.) Rm. 16 gehört in den Römerbrief.

3.) Διά τοὺς ἀγγέλους schreibt Paulus 1 Kor. $11,_{10}$ als Ersatz „um Gottes willen“ oder „um des Herren willen“.

4.) Der Hebräerbrief ist etwa im Jahre 65 n. Chr. an Judenchrist geschrieben.

5.) Im Abendmahl genießen die Christen nach Paulus nicht Je Leib und Blut, sondern sie feiern nur den Tod Jesu und tre in Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn.

6.) Das Ephod, das Schulterkleid der Priester, war ursprüngl das Gewand eines Gottesbildes.

7.) Die Bedeutung des Aufenthaltes Luthers in Augsburg im Jal 1518 muß für seine prinzipielle Stellung zur hergebrach Kirchenlehre höher bewertet werden als die der Tage in Wor

8.) Für das Wesen der Religion ist der Transzendenzgedar grundlegend

9.) In jedem Augenblick können wir immer nur e i n e Pfli haben.

10) Die Abendmahlsfeier muß in der evangelischen Kirche se ständiger Gottesdienst sein.

---

Druck von G. Hampel in Leobschütz.

1253675

BS 3559 .9 Pr. 1

Preisker

Ethik der Evangelien...

NOV 25 '39 Bindery

DEC 13 1955 R. Moehring MAY 31 1956

BS 3559 .9 Pr 1

Preisker

Ethik der Evangelien...

1253675

NOV 25 '39 Bindery

DEC 13 1955 R. Moehring

MAY 31 1956 QTR

# Thesen.

1.) Das Urchristentum war asketisch.

2.) Rm. 16 gehört in den Römerbrief.

3.) Διὰ τοὺς ἀγγέλους schreibt Paulus 1 Kor. $11,_{10}$ als Ersatz für „um Gottes willen“ oder „um des Herren willen“.

4.) Der Hebräerbrief ist etwa im Jahre 65 n. Chr. an Judenchristen geschrieben.

5.) Im Abendmahl genießen die Christen nach Paulus nicht Jesu Leib und Blut, sondern sie feiern nur den Tod Jesu und treten in Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn.

6.) Das Ephod, das Schulterkleid der Priester, war ursprünglich das Gewand eines Gottesbildes.

7.) Die Bedeutung des Aufenthaltes Luthers in Augsburg im Jahre 1518 muß für seine prinzipielle Stellung zur hergebrachten Kirchenlehre höher bewertet werden als die der Tage in Worms.

8.) Für das Wesen der Religion ist der Transzendenzgedanke grundlegend

9.) In jedem Augenblick können wir immer nur e i n e Pflicht haben.

10.) Die Abendmahlsfeier muß in der evangelischen Kirche selbständiger Gottesdienst sein.

Druck von G. Hampel in Leobschütz.

BS 3559 .9 .Pr 1

Preisker

Ethik der Evangelien...

1253675

Bindery

H. R. Moehring

MAY [illegible] QTR